

Ph. U.

303

172

Leibniz als Denker.

A u s w a h l

seiner kleinern Aufsätze

zur

übersichtlichen Darstellung seiner Philosophie.

Uebersetzt und eingeleitet

von

Gustav Schilling,

der Philosophie Doctor und a. o. Professor an der Universität zu Giessen.

Leipzig,

bei Hermann Fritzsche.

1846.

345. D.

Leibniz als Denker.

Auswahl

seiner kleineren Aufsätze

von

übersichtlichen Darstellung seiner Philosophie.

Übersetzt und eingeleitet

von



Gustav

der Philosophie Dozent und a. o. Professor an der Universität zu Gießen.

Leipzig,

bei Hermann Kitzsch.

1846



Einleitung.

Wenn man ein philosophisches System vollständig auffassen, geschweige denn richtig beurtheilen will, so kann dies nur im Zusammenhange mit seinen geschichtlichen Voraussetzungen und Erfolgen geschehen. Leibniz selbst hebt ganz allgemein das Gesetz der Stetigkeit mit grossem Nachdrucke hervor, und betrachtet insbesondere das geistige Geschehen in der Einzelseele aus diesem Gesichtspunkte. Jeder gegenwärtige Zustand derselben ist nach ihm die natürliche Folge des vergangenen, die Gegenwart geht schwanger mit der Zukunft, und ein Alles Sehender könnte in dem gegenwärtigen Zustande die Gesammtheit der vergangenen und der zukünftigen erblicken. Man wird mit einigem Rechte erwarten, dass Leibniz auch die Reihenfolge der philosophischen Systeme im Allgemeinen unter dasselbe Gesetz gestellt haben wird. Offenbar ist aber dieser Fall mindestens nicht ebenso einfach: die Bildung der Systeme findet in verschiedenen Geistern statt. Man kann sich zwar auf die Lehre stützen, dass jede Seele Vieles, ja das Unendliche in Einem darstellt, und dass alle in Harmonie sind, immerhin möchte sich Leibniz, wenn er sich darüber hätte erklären sollen, vielleicht eher für viele

Reihen der philosophischen Entwicklung, als für Eine entschieden haben. Denn die Darstellungen des Unendlichen in jeder Seele sind ja nach den Graden seiner Entwicklung zur Deutlichkeit ebenso unendlich von einander verschieden, und schon deshalb würde die Entwicklungsreihe der Philosophie wenigstens keine gerade werden. Was aber die Hauptsache ist: bei dieser Betrachtung des natürlichen Laufs des Geschehens und seiner Gründe ist die Beurtheilung seines moralischen, wissenschaftlichen oder sonstigen Werthes als solche noch ganz bei Seite gesetzt. Das Böse, Fehlerhafte, Irrthümliche, Krankhafte entwickelt sich ebenso natürlich, wie sein Gegenteil, hört aber darum doch nicht im mindesten auf böse, fehlerhaft, irrthümlich, krankhaft zu sein. Was würde man sagen, wenn der Arzt nur mit unverwandtem Blicke auf die Natürlichkeit der Entstehung der Krankheit schaute, und darüber vergässe, dass die Krankheit eben Krankheit ist, und seine Hilfe zu ihrer Entfernung in Anspruch genommen war; wenn er wol gar die Krankheit eben wegen ihrer Natürlichkeit als etwas Schönes priese, und sie zu erhalten suchen wollte, und den wirklich Kranken sofort für gesund erklärte? Dieses Sachverhältniss ist so einleuchtend, dass es kaum der Erörterung bedürfte, wenn seine Evidenz nicht durch falsche Philosopheme verdunkelt wäre. Wie Leibniz über Geschichte der Philosophie in dieser Beziehung dachte, zeigt er uns hinreichend durch seine That. Er behauptet eine gewisse Stetigkeit ihrer Entwicklung, und zeigt, dass sie selbst da stattgefunden, wo sie, wie z. B. von Descartes, zur Erhöhung seines Ruhmes absichtlich verhüllt war. Allein er ist weit entfernt die Beurtheilung zu vergessen. Auch findet er in den frühern Systemen nicht blosse Mängel, die zu ihrer Zeit nothwendig und wohlberechtigt gewesen wären, und die in dem jedesmal folgenden Systeme ebenso nothwendig und doch

von selbst ihre Ergänzung erhielten. Sondern sein prüfender sichtender Blick zeigt ihm darin wirkliche Fehler und Irrthümer, die er als das, was sie sind, beurtheilt, und eben darum mit absichtlich darauf gewendetem Fleisse von spätern Denkern verbessert wissen will. Er weiss, dass eine solche Fortbildung zum Bessern, ein Ersteigen einer wahrhaft höhern und vollendeten Stufe nicht durch unbewusste oder ungewollte organische Selbstentwicklung geschieht, sondern zu dem Mühseligsten und Schwierigsten gehört, was nur von der fortgesetzten besonnensten Arbeit und Anstrengung der Denker, der einzelnen und aller in Eintracht, zu erreichen steht, und zwar vor allen Dingen durch Entfernung des Dunkels und der Verworrenheit aus den Begriffen, durch Aufsuchen von Sacherklärungen, durch mathematisch strenges regelrechtes Denken. Seine Auffassung der Geschichte der Philosophie ist mit einem Worte die kritische. Kritisch ist aber auch sein Verfahren bei der Bildung seines eigenen Systems. Sein Geist ist, wenn irgend ein menschlicher, ein Spiegel des geistigen Universums, ein Mittelpunkt, in dem alle Strahlen der Bildung seiner und der vergangenen Zeiten zusammenlaufen, eine Concentration aller damals vorhandenen Bewegungen und Richtungen des Denkens. Darum ist eine allseitige und die feinsten Wurzeln seines philosophischen Gedankenkreises verfolgende geschichtliche Betrachtung des Zusammenhangs seiner Philosopheme mit andern eine schwierigere Aufgabe, als bei andern Philosophen; sie soll aber auch hier nicht gelöst werden. Diese Einleitung soll vielmehr den nächsten Hintergrund der Philosophie Leibniz'ens im Umriss zeigen, und eine vorläufige Orientirung über die wichtigsten Bezüge derselben zur Philosophie seiner Zeit geben, um das Verständniss der nachfolgenden eigenen Aufsätze des grossen Mannes zu erleichtern, und dadurch das Interesse dafür womöglich zu erhöhen.

Descartes' muthiger tapferer Geist wollte alle Brücken und Balken, die zur Scholastik und alten Philosophie führen, hinter sich abbrechen, und in der neuen Zeit ein neues Gebäude der Philosophie blos aus selbsterzeugten Materialien aufführen. Er stellte daher Alles, auf dem nur im geringsten ein Verdacht der Ungewissheit lasten könnte, in Zweifel. Er zweifelte an der Existenz Gottes und der Aussenwelt und überhaupt an der Wahrheit aller menschlichen Erkenntniss. Ja, er hielt es sogar für nützlich, das Zweifelhafte sofort für falsch zu halten, damit sich um so klarer die gewisseste und leichteste Erkenntniss finden lasse. Aus dieser Alles überschwemmenden Fluth des Zweifels ragt ihm aber Eine unbedeckte Klippe hervor: während er zweifelt, kann er doch nicht am Vorhandensein seines Zweifels zweifeln. Ich zweifle, spricht er, d. h. ich denke, also bin ich. Selbst ein mächtiger Dämon, der etwa Vergnügen daran fände mich zu täuschen, wäre nicht im Stande zu bewirken, dass ich gerade dann nicht existirte, wann und so lange er mich täuscht. Denn es ist ein Widerspruch zu glauben, dass das, was denkt, in derselben Zeit, während welcher es denkt, nicht existire. Also ist diese Erkenntniss: ich denke, also bin ich, die allererste und gewisseste. Aber dieses Ich ist nicht etwa mein sogenannter Körper, es ist überhaupt kein Körper; weder Ausdehnung, noch Gestalt, noch räumliche Bewegung, noch etwas Aehnliches, was man dem Körper zuschreibt, gehört zur Natur des Ich, sondern lediglich jenes Zweifeln, jenes Denken ist das Ich. Unter Denken aber verstehe ich Alles, was mit Selbstbewusstsein in mir vorgeht, wiefern ich ein Bewusstsein davon habe, also nicht nur das reine Denken, das Wollen, das Vorstellen, sondern auch das Empfinden. Da nun überall, wo irgend eine Affection oder Beschaffenheit ist, auch ein Ding oder eine Substanz vorhanden sein muss,

der sie angehört, so ist das Ich oder der Geist oder die Seele eine denkende, und nur eine denkende Substanz. Somit wird das Denken oder der Geist früher und gewisser erkannt, als irgend ein körperliches Ding.

Von hier aus, von diesem unüberflutheten Felsen des Selbstbewusstseins, von dieser unmittelbar gegebenen Selbstgewissheit schaut Descartes nach dem Lande der Wahrheit aus. Und welches ist das Mittel, das Sehrohr, womit er das Auge seines Geistes bewaffnet? Er besinnt sich, dass jene erste gegebene Erkenntniss nur darum vom Zweifel unberührt und gewiss blieb, weil in ihr nichts als eine klare und deutliche Vorstellung dessen liegt, was bejaht wird. Dies würde zur Vergewisserung über die Wahrheit einer Sache offenbar dann nicht hinreichen, wenn jemals der Fall eintreten könnte, dass etwas, was so klar und deutlich vorgestellt wird, doch falsch sein könnte. Darum glaubt er als eine allgemeine Regel aufstellen zu können, dass das wahr ist, was sehr klar und deutlich vorgestellt wird. Also ist Klarheit und Deutlichkeit oder Evidenz der Erkenntniss nach Descartes das Kennzeichen oder Kriterium ihrer Wahrheit. Klar nennt er eine Vorstellung, wenn sie dem aufmerkenden Geiste gegenwärtig und offen vorliegt. Deutlich nennt er die, welche ausserdem, dass sie klar ist, noch von allen andern so unterschieden und abgegränzt ist, dass sie durchaus nur Klares in sich enthält.

Mit diesem Kriterium der Wahrheit bewaffnet blickt nun Descartes rings umher, um seine Erkenntniss zu erweitern und die eigentliche mittelbare zu erwerben. Er findet zunächst gewisse Allgemeinbegriffe in sich, aus denen die ewigen Wahrheiten oder Grundsätze, und weiterhin mathematische Demonstrationen gebildet sind. Solche Grundsätze sind z. B.: es ist unmöglich, dass Dasselbe zugleich sein und nicht sein

kann; kein Ding, keine wirkliche Vollkommenheit eines Dinges kann das Nichts zur Ursache ihrer Existenz haben; was von Realität oder Vollkommenheit in einem Dinge ist, das ist entweder formaliter oder eminenter in seiner ersten und adäquaten Ursache, d. h. jede Ursache befasst entweder gerade dieselbe Realität, wie sie in der Wirkung ist, oder eine noch grössere u. s. w. Dieser Grundsätze sind so viele, dass sie nicht leicht alle aufgezählt werden können, obwol sie auch nicht unbekannt bleiben können, wenn sich die Gelegenheit gibt an sie zu denken und wir nicht durch Vorurtheile verblendet sind. Sie haben nur in unserm Geiste ihren Sitz, und ausserhalb unseres Denkens keine Existenz. Ausser diesen Allgemeinbegriffen haben wir die Ideen von Dingen und Affectionen der Dinge in uns. Unter ihnen ragt eine hervor, die eines allweisen, allmächtigen und allvollkommenen Wesens, in welcher allein das Merkmal einer nothwendigen und ewigen Existenz liegt, während die Ideen aller übrigen Dinge nur eine mögliche und zufällige Existenz enthalten. Darum muss man auch blos daraus, dass eine nothwendige und ewige Existenz in der Idee des höchstvollkommenen Wesens liegt, geradeswegs auf die Existenz dieses Wesens schliessen. Zu dem gleichen Resultate führt Descartes noch auf einigen andern Wegen. Indem er nach der Ursache der Idee des höchsten Wesens oder Gottes fragt, sagt er, dass die Ursache unserer Ideen um so vollkommner sein muss, je mehr objectiver Vollkommenheit sie in sich enthalten. Da wir nun eine Unermesslichkeit in der Idee Gottes finden, so gibt uns dies die Gewissheit, dass wir sie nicht willkürlich gemacht haben, sondern dass sie nur von einem Wesen, in dem in der That die Fülle aller Vollkommenheit ist, d. h. von dem wirklich existirenden Gott, in uns gelegt sein kann. Dasselbe Resultat gibt auch die Beantwortung der Frage nach der Ursache

unserer selbst, die wir jene Idee der höchsten Vollkommenheit Gottes in uns haben. Derjenige ist offenbar nicht von sich selbst, der etwas Vollkommneres kennt, als er selbst ist; sonst würde er sich alle die Vollkommenheiten gegeben haben, deren Idee er in sich trägt. Ebenso wenig kann er aber auch von jemand anderem, der nicht alle jene Vollkommenheiten in sich trägt, seinen Ursprung haben. Folglich können wir nur von Gott unsern Ursprung haben. Auch folgt daraus, dass wir jetzt sind, wegen der Unabhängigkeit der Zeittheile von einander noch nicht, dass wir auch in der nächstkünftigen Zeit sein werden; also muss es eine Ursache geben, die uns fortwährend gleichsam wieder hervorbringt d. h. erhält. Diese Art des Beweises für das Dasein Gottes hat noch den Vortheil, dass man daraus zugleich seine Eigenschaften erkennt, soweit dies die Schwäche unserer Natur erlaubt. Aus der Betrachtung der uns angeborenen Idee sehen wir, dass er ewig, allwissend, allmächtig, die Quelle aller Güte und Wahrheit, der Schöpfer aller Dinge ist, kurz Alles in sich hat, worin wir eine unendliche Vollkommenheit klar erblicken können. Daraus folgt, dass Gott kein Körper ist, sondern nur erkennt und will, und zwar in einer einzigen immer gleichen Thätigkeit Alles zugleich erkennt, will und wirkt.

Da nun Gott von allem Wirklichen und Möglichen die alleinige wahre Ursache ist, so hält D. die Methode des Philosophirens für die beste, durch welche aus der Erkenntniss Gottes selbst die Erklärung der von ihm erschaffenen Dinge abgeleitet, und so das vollkommenste Wissen und Begreifen, nämlich das der Wirkungen aus ihren Ursachen erlangt wird. Die Eigenschaft Gottes, welche in dieser Beziehung vorab in Betracht kömmt, ist die, dass er höchst wahrhaftig

und der Geber alles Lichts ist. Also kann er auch die Menschen nicht täuschen, und das Erkenntnissvermögen, das er uns gegeben hat, kann nie einen Gegenstand ergreifen, der nicht wahr ist, wofern er klar und deutlich vorgestellt wird. Alle unsere Ideen sind eine Art Wesenheiten, und was von Wesenheiten in uns ist, das geht von Gott aus; also gehen unsere Ideen von Gott aus und sind eben darum wahr. Der Irrthum, dem wir unterworfen sind, hängt nicht von unserm Verstande, sondern von unserm Willen ab. Alle Weisen unseres Denkens sind nämlich entweder Thätigkeiten des Verstandes, z. B. das Empfinden, das Vorstellen, das reine Denken, oder es sind Thätigkeiten des Willens, als Wünschen, Verabscheuen, Bejahen, Verneinen, Zweifeln. Wenn wir nun etwas bloß vorstellen, und nichts darüber bejahen oder verneinen, irren wir offenbar eben so wenig, als wenn wir das klar und deutlich Vorgestellte bejahen oder verneinen. Wenn wir aber dem nur dunkel und verworren Vorgestellten kraft unseres unbeschränkten Willens unsere Beistimmung geben, dann kann ein Irrthum stattfinden, zu dessen Entstehung aber hiernach keine reelle Beihilfe Gottes erforderlich ist. Diese Eigenschaft Gottes, dass er nicht täuschen kann, hat in der Erkenntnisslehre des D. ein solches Gewicht, dass selbst sein Kriterium aller Wahrheit, die Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen, erst hierdurch vollkommene Sicherheit und Festigkeit erhält. Nicht minder werden alle ewigen Wahrheiten, alle mathematischen Demonstrationen erst aus der Wahrhaftigkeit Gottes als vollkommene Wahrheiten erkannt. Kurz, alle Wahrheit ruht nach D. auf der Wahrhaftigkeit Gottes, und es hängt die Gewissheit und Wahrheit alles Wissens allein von der wahren Erkenntniss Gottes ab, dergestalt dass man nichts vollkommen über irgend etwas wissen kann, ehe man Gott erkannt hat; die Erkenntniss desselben

ist als der Realgrund aller Wahrheit die erste, von welcher alle übrigen abhängen.

Um so rascher wird jetzt mit gesicherten Blicken das Land der Wahrheit weiter entdeckt und erforscht. Unter den in uns vorhandenen Ideen von Dingen und ihren Affectionen sind die von Substanz, Dauer, Ordnung, Zahl und alle diejenigen, welche sich auf alle Gattungen der Dinge erstrecken, die allgemeinsten. Es sind nur zwei oberste Gattungen aller Dinge anzuerkennen, erstens die der intellectuellen oder geistigen Dinge, die zum Geiste oder zur denkenden Substanz gehören; zweitens die der materiellen Dinge, die zur ausgedehnten Substanz gehören. Unter Substanz versteht D. ein Ding, welches so existirt, dass es keines andern Dinges zur Existenz bedarf. Von dieser Art ist nur eine einzige Substanz denkbar, nämlich Gott. Alle anderen aber können nur durch die Mitwirkung Gottes existiren. Daher kommt ihnen und Gott der Name Substanz nicht in gleichem Sinne zu. Man kann jedoch die körperliche Substanz und den Geist oder die erschaffene denkende Substanz unter dem gemeinsamen Begriffe befassen, dass sie Dinge sind, die zur Existenz bloß der Mitwirkung Gottes bedürfen. Das Vorhandensein einer Substanz können wir nur aus jedem ihrer Attribute abnehmen, nicht aber aus ihrer bloßen Existenz. Indessen besitzt jede Substanz doch nur eine Haupteigenschaft, die ihre Natur und ihr Wesen ausmacht, und worauf sich alle übrigen beziehen. Die Ausdehnung nach Länge, Breite und Tiefe macht die Natur der körperlichen Substanz aus, das Denken die Natur der denkenden Substanz. Alles andere im Körper ist nur eine Modification oder Bestimmung des ausgedehnten Dinges; Alles, was wir im Geiste finden, sind nur verschiedene Bestimmungen des Denkens. Dass nun aber auch dergleichen Körper

wirklich ausser uns existiren, dafür bürgt D. wiederum die Wahrhaftigkeit Gottes. Alles, was wir empfinden, kömmt uns ohne Zweifel von einem Dinge, was von unserm Geiste verschieden ist. Denn wir sind in unserem Empfinden gebunden, und können nicht willkürlich das Eine oder das Andere empfinden, sondern es hängt dies lediglich von dem unsere Sinne afficirenden Dinge ab. Es ist also die Frage, ob dies Ding Gott oder etwas von Gott Verschiedenes ist? Gott kann es nicht sein, weil dasjenige, was wir empfinden oder vielmehr durch die Empfindung angeregt klar und deutlich vorstellen, eine ausgedehnte, gestaltete, bewegliche Materie ist, durch welche wir zugleich Empfindungen von Farben, Gerüchen, Schmerzen u. s. w. erhalten, Gott aber weder unmittelbar durch sich selbst, noch auch durch etwas Anderes, dem keine Ausdehnung, Gestalt und Bewegung zukäme, ohne zu täuschen, die Idee einer ausgedehnten Materie unserem Geiste mittheilen könnte. Denn wir sehen klar, dass die Ausdehnung etwas von Gott und unserm Geiste ganz Verschiedenes ist, und meinen auch klar zu sehen, dass die Idee derselben von ihr ähnlichen Aussendungen kömmt. Folglich existirt ein nach Länge, Breite und Tiefe ausgedehntes Ding, und wir nennen es Körper oder Materie. Aus demselben Grunde wird auch geschlossen, dass mit unserem Geiste ein Körper, der sogenannte Leib, enger verbunden ist, als andere Körper. Die Natur des Körpers besteht also nach D. nicht in der Härte, Schwere, Farbe oder irgend einer andern sinnenfälligen Eigenschaft, sondern er setzt sie lediglich in die Ausdehnung, d. h. in das Geometrische des Körpers, welches nur der reine Verstand klar und deutlich vorstellt. Somit ist der Raum von der in ihm enthaltenen körperlichen Substanz in der That nicht verschieden, sondern nur in unserer Auffassungsweise. Folglich gibt es weder Atome, noch

einen leeren Raum, wohl aber eine unendliche Welt und für Himmel und Erde nur eine und dieselbe Materie. Alle Eigenschaften der Materie, die wir klar vorstellen, lassen sich auf das Eine zurückführen, dass sie theilbar und ihren Theilen nach beweglich ist, folglich auch aller der Zustände fähig ist, die wir aus der Bewegung ihrer Theile ableiten können.

Die räumliche Bewegung ist keine Kraft oder Thätigkeit des bewegten Körpers, sondern in Wahrheit nur die Versetzung eines Theils der Materie oder eines Körpers aus der Nachbarschaft derjenigen Körper, die ihn unmittelbar berührten und als ruhende betrachtet werden, in die Nachbarschaft anderer. Die Bewegung ist also immer in dem Beweglichen, nicht in dem Bewegten; sie ist ja nur ein Modus der Ausdehnung, d. i. des beweglichen Körpers, nicht ein subsistirendes Ding. Da nun kein Modus von einer Substanz in eine andere übergehen kann, so musste D. consequent dies auch von der Bewegung, d. h. in seinem Systeme von jeder Einwirkung der Körper aufeinander läugnen, und zugestehen, dass kein Körper den andern bewegt. Es ist also Gott überall die bewegende Kraft. Er hat nicht blos ursprünglich die Bewegung der Materie anerschaffen, und erhält in ihr durch seinen regelmässigen Beistand dieselbe Quantität der Bewegung, sondern er muss die Bewegung auch in den einzelnen Körpern bewirken, und dazu würde über den regelmässigen Beistand hinaus noch die ausserordentliche Mitwirkung nöthig sein. Freilich ist diese Ansicht so weit und scharf von D. selbst noch nicht entwickelt, und in seinen öffentlich herausgegebenen Schriften findet sich hie und da in Bezug auf diesen Punkt eine solche Ausdrucksweise, als nähme D. eine wirkliche Mittheilung der Bewegung von einem Körper an den andern an. Die Unmöglichkeit

einer solchen erklärte D. ganz entschieden erst auf Einwürfe hin in einem Briefe, obwol auch da noch nicht die damit verknüpfte Nothwendigkeit des ausserordentlichen Beistandes Gottes hervortritt. Es ist ein grosses Vorurtheil, lehrt D. weiter, zu glauben, dass mehr Thätigkeit zur Bewegung als zur Ruhe erforderlich sei. Bewegung und Ruhe sind nur zwei verschiedene Modificationen des Beweglichen. Da der Raum ganz erfüllt ist, und immer dieselben Theile der Materie dem gleichgrossen Orte gleich sind, so folgt hieraus, dass jeder Körper sich nur im Kreise bewegen kann. Hiermit hängt die naturphilosophische Lehre des D. von den Wirbeln zusammen. Auch die unendliche Theilbarkeit der Materie leitet er hier ab. Die allgemeine und erste Ursache aller Bewegung ist Gott, welcher im Anfange die Materie zugleich mit ihren Modificationen, Ruhe und Bewegung, erschaffen hat, und nun blos durch seine regelmässige Mitwirkung ebensoviel Ruhe und Bewegung in dem Ganzen der Materie erhält, als er damals hervorbrachte, kraft seiner Unveränderlichkeit. Aus der nämlichen Eigenschaft leitet D. einige Naturgesetze ab, welches die secundären oder besondern Ursachen der verschiedenen Bewegungen sind, vermittels deren die einzelnen Theile der Materie Bewegungen erlangen, die sie vorher nicht gehabt haben. Es sind folgende drei: 1) Ein jedes Ding, insofern es einfach und ungetheilt ist, beharrt, soviel an ihm liegt, immer in demselben Zustande, und wird darin nur durch äussere Ursachen geändert. 2) Jeder Theil der Materie für sich betrachtet strebt sich nur in gerader Linie zu bewegen, obgleich viele Theile durch die Bewegung anderer häufig gezwungen werden von derselben abzuweichen, und obgleich bei jeder Bewegung ein Kreis aus der sämmtlichen hierbei bewegten Materie entsteht. 3) Wenn ein bewegter

Körper auf einen andern stösst, und weniger Kraft hat seine Bewegung fortzusetzen, als der andere ihm zu widerstehen, so wird er nach einer andern Seite hin abgelenkt, und verliert von seiner frühern Bewegung, die er behält, eben nur die Richtung; hat er dagegen mehr Kraft, so bewegt er den andern Körper mit sich fort, und gibt ihm so viel von seiner Bewegung, als er verliert. Dabei bemerkt D., dass die Kraft eines jeden Körpers, um auf einen andern zu wirken oder der Wirkung eines andern Widerstand zu leisten, lediglich darin besteht, dass jedes Ding laut des ersten Gesetzes bestrebt ist, soviel an ihm liegt, in demselben Zustande, in dem es sich befindet, zu beharren, und stellt sodann weitere Gesetze für den Stoss vollkommen harter Körper auf.

Bevor D. zu der Anwendung seiner allgemeinen Lehre auf die sichtbare Welt und die Erde fortschreitet, macht er noch einmal ausdrücklich darauf aufmerksam, dass er durchaus keine andere Materie der körperlichen Dinge anerkennt, als jene allseitig theilbare, gestaltbare, bewegliche, die von den Geometern Quantität genannt wird und der Gegenstand ihrer Beweise ist; und dass er in ihr durchaus nichts weiter in Betracht zieht, als eben jene Theilungen, Gestalten und Bewegungen; und über die körperlichen Dinge selbst nichts als wahr annimmt, ausser was mit Hilfe der Allgemeinbegriffe mit mathematischer Evidenz deducirt werden kann. Und weil auf diese Weise alle Naturerscheinungen erklärt werden könnten, so seien andere physische Principien weder anzunehmen noch zu wünschen. Hiermit charakterisirt er seine Naturlehre als eine rein mechanische, von der er den Zweckbegriff gänzlich entfernt gehalten wissen will. Wir sollen uns hüten, lehrt er, zu hoch von uns zu denken, was wir dann thun würden, wenn wir uns

einbildeten, alle Dinge seien nur unseretwegen von Gott geschaffen, oder auch nur wenn wir die Zwecke, die er sich bei der Schöpfung des Universums vorgesetzt hat, durch die Macht unseres Geistes begreifen zu können glaubten. Im Bereiche des Ethischen mag es fromm sein zu sagen, dass von Gott alles unseretwegen gemacht sei. Jedoch ist es keineswegs wahrscheinlich, dass es wirklich so ist, und nichts einen andern Nutzen hat. So etwas aber bei einer physikalischen Betrachtung vorauszusetzen, würde gar lächerlich und sinnlich sein. Nichtsdestoweniger können wir uns wegen der unendlichen Macht und Güte Gottes seine Werke nicht gross und schön und vollkommen genug vorstellen. Es ist nun zum Theil eine Folge dieser gänzlichen Ausweisung der Teleologie aus der Naturforschung, dass die mechanische Erklärung der sichtbaren Welt und der Erde bei D. trotz seiner Protestationen gegen die Demokritischen Atome doch ein atomistisches Gepräge erhält. Nach der Feinheit und Beweglichkeit der Theile der Materie werden nicht nur mehrere Elemente unterschieden, sondern es wird auch von Kügelchen und Stückchen dieser Elemente gesprochen. Nicht minder zeigt sich darin sein beharrliches Bemühen, seine mechanische Naturansicht so weit, als es gehen mochte, durchzuführen, dass er den Thieren die Seele absprach, und sie für blosse Maschinen, für Automate erklärte, die von Gottes Hand gebildet sind, denen aber keine denkende Substanz inwohnt, obwol sie Leben und Empfindung haben, und man ihnen darum nach der alten Eintheilung eine körperliche Seele als das blosse Lebensprincip im Gegensatz gegen den denkenden Geist zuschreiben kann. In gleicher Weise ist der menschliche Leib eine Maschine. D. mit der Anatomie und Physiologie desselben für seine Zeit genau bekannt, benützte zu seinen physiologischen Erklärungen ins-

besondere die Entdeckung des Blutumlaufs von Harvey. Wärme und Bewegung gehören lediglich dem thierischen Körper zu, und sind mechanisch zu erklären. Beobachtet man für die Unterscheidung der Thätigkeiten des Körpers von denen der Seele die Regel, dass Alles, was auch in unbeseelten Körpern angetroffen wird, lediglich dem Körper zuzuschreiben ist, sowie dasjenige allein unserer Seele, was auf keine Weise als eine Bestimmung unseres Körpers aufgefasst werden kann, so ergibt sich daraus ohne Weiteres das Irrthümliche der Ansicht, als ob unsere natürliche Wärme und alle Bewegungen des Körpers von der Seele abhingen. Das körperliche mechanisch wirkende Princip aller unserer Glieder ist eine beständige Wärme, die im Herzen ihren Sitz hat. Sie ist eine Art Feuer, das vom venösen Blute ernährt wird; sie dehnt das Blut im Herzen aus, und treibt es durch die Arterien und Venen hindurch, dergestalt dass hierdurch der Herz- und Arteriensschlag und die Fortführung der Herzwärme zu allen Theilen des Körpers durch das Blut bewirkt wird. Von dem im Herzen verdünnten und nach dem Kopfe zuströmenden Blute können aber wegen der Enge der Zugänge nur die feinem und stärker in Bewegung versetzten Theile in die Höhlen des Gehirns treten. Dasselbst werden endlich die feinsten Theilchen des Bluts von den weniger feinen abgesondert, und diese feinsten Bluttheilchen sind die Lebensgeister. Sie sind also feinste Körperchen in der schnellsten Bewegung, wie Theile einer Flamme; eine Art des feinsten Hauchs oder vielmehr eine sehr bewegliche reine Flamme. In der Zirbeldrüse sind sie vorzugsweise angehäuft, sie verbreiten sich aber von da überall hin in die Höhlen des Gehirns und durch die Nerven in die Muskeln. Ein reicherer Zufluss derselben in einen Muskel bewirkt die Anschwellung, d. i. Zusammenziehung desselben und damit

eine bestimmte Bewegung der Theile, an welchen der Muskel befestigt ist. Demnach hängen alle unsere Bewegungen blos von der Gestalt unserer Glieder und dem Laufe der Lebensgeister ab, ohne dass unser Wille etwas dazu beiträgt.

Unsere Gedanken, die wir der Seele zuschreiben müssen, bilden hauptsächlich zwei Klassen: einige sind Thätigkeiten, andere leidendliche Zustände oder Affecten. Thätigkeiten sind alle unsere Wollungen, sowie andererseits alle Arten unserer Vorstellungen oder Erkenntnisse leidendliche Zustände sind, die die Seele immer aus den durch sie vorgestellten Dingen aufnimmt. Die Wollungen sind theils in unserer Seele beschlossen, wie wenn wir Gott lieben wollen; theils sind es Thätigkeiten, die sich auf unsern Leib beziehen, z. B. wenn man gehen will. Die Vorstellungen im weitesten Sinne des Worts sind ebenfalls doppelter Art: die einen haben die Seele zu ihrer Ursache, und hierher gehören die Vorstellungen von unsern Wollungen, sowie unsere absichtlichen Einbildungen und Gedanken von lediglich intelligibeln Gegenständen. Da in dieser ersten Art der Vorstellungen das Wollen das Hauptsächlichste und Vornehmste ist, so werden sie auch als Thätigkeiten betrachtet werden müssen. Die zweite Art der Vorstellungen hat dagegen den Körper zu ihrer Ursache, und sie hängen grösstentheils von den Nerven ab. D. ordnet sie in drei Unterabtheilungen, jenachdem wir sie auf Aussendinge oder auf unsern Leib oder auf unsere Seele beziehen. Die auf Dinge ausser uns bezogenen Vorstellungen werden — wenigstens wenn unsere Meinung nicht falsch ist, fügt D., seine entgegengesetzte Meinung, damit andeutend, in Parenthese hinzu, — von diesen Gegenständen dadurch hervorgebracht, dass sie durch Erregung gewisser Bewegungen in den äussern Sinnesorganen kraft der Nerven auch einige Bewegungen im Gehirn anregen, welche die Empfindung der

Seele bewirken. So sehen wir das Licht einer Fackel oder hören den Ton einer Glocke; dieser Ton, dieses Licht sind zwei verschiedene Thätigkeiten, die nur allein dadurch, dass sie zwei verschiedene Bewegungen in gewissen Nerven und kraft derselben im Gehirn erregen, der Seele zwei deutlich unterschiedene Empfindungen geben, die wir dann auf Subjecte als vorausgesetzte Ursachen derselben in einer Weise beziehen, dass wir die Fackel selbst zu sehen, die Glocke selbst zu hören, nicht aber lediglich die von ihnen herkommende Bewegung zu empfinden glauben. Aehnlich ist's mit den Empfindungen der Zustände unseres Körpers. In der dritten Unterabtheilung werden die Gefühle der Freude, des Zorns und andere befasst, die zuweilen durch Gegenstände, welche auf die Nerven einwirken, zuweilen auch durch andere Ursachen in uns erregt werden. Uebrigens kann hier noch bemerkt werden, dass nach D. die Seele immer denkt, und auch ohne Körper denken kann, da sie ihrem Wesen nach Denken und ebendarum unkörperlich ist.

Nachdem D. die Vereinigung der Seele mit dem Körper so bestimmt hat, dass die Seele in der That mit dem ganzen Körper verbunden sei, und man nicht eigentlich sagen könne, sie sei in einem bestimmten Theile desselben mit Ausschluss der übrigen, dass sie aber gleichwol ihre Functionen in der Zirbeldrüse vorzüglich wegen der Einzigkeit dieses Gehirnsorgans unmittelbar und specieller als in allen übrigen Theilen des Körpers ausübe, spricht er seine Ansicht über die gegenseitige Einwirkung von Körper und Seele etwas bestimmter aus, als sie sich aus den abgesonderten Betrachtungen der Vorgänge einerseits im Körper und andererseits in der Seele entnehmen lässt. Er erinnert zuerst an seine Lehren über die Bewegungen der Lebensgeister, und hebt dann hervor, dass die Zirbeldrüse, in

der also die Seele ihren hauptsächlichsten Sitz hat, so zwischen den die Lebensgeister enthaltenden Hirnhöhlen aufgehoben ist, dass sie von ihnen auf ebenso verschiedene Weise bewegt werden kann, als sinnenfällige Verschiedenheiten in den Gegenständen sind. Die Seele selbst hat aber eine solche Natur, dass sie so verschiedene Eindrücke in sich aufnimmt, d. i. so verschiedene Vorstellungen *hat*, wieviel verschiedene Bewegungen in dieser Drüse eintreten. Umgekehrt können auch die Lebensgeister verschiedentlich von der Seele bewegt werden; und die Maschine des Körpers hat eine solche Zusammensetzung, dass diese Drüse, blos aus dem Grunde, weil sie von der Seele oder von irgend einer andern Ursache verschiedentlich bewegt wird, die sie umgebenden Lebensgeister gegen die Poren des Gehirns treibt, welche sie durch die Nerven in die Muskeln führen, um die Glieder zu bewegen. D. bedient sich hier wie überall der gewöhnlichen Redeweisen. Nun ist aber die gemeine, auch von den gewöhnlichen Philosophen zu D.'s Zeiten angenommene und im Sprachgebrauche ausgeprägte Vorstellungsweise über den ursachlichen Zusammenhang diese, dass aus dem Einen, der sogenannten Ursache, dem Wirkenden, Thätigen in der That etwas in das andere überginge und hineinfliesse, dergestalt dass dieses Andere eben eine Wirkung erleide. Dagegen verwirft D. diesen Causalbegriff entschieden, indem er einen reellen Einfluss der in ursachlicher Verbindung stehenden Dinge auf einander gänzlich läugnet. Es kann aber nicht fehlen, dass seine jenen reellen Einfluss andeutende Redeweise unwillkürlich vom Leser auch so verstanden wird, zumal da D. wenigstens in dem Mitgetheilten dieser Vorstellungsweise nicht ausdrücklich entgegenwirkt. Deshalb müssen wir noch weitere authentische Erklärungen von ihm beibringen, und zwar zuerst über die sogenannte Einwirkung der Aussen-

dinge und des Körpers auf die Seele, vor allen Dingen eine ausdrückliche Bekämpfung der gewöhnlichen Meinung, als würden bei der Wahrnehmung Bilder, die den Gegenständen ähnlich sind, von diesen letzteren durch die Sinnesorgane in das Gehirn gesendet. Ein solcher Process ist unbegreiflich; denn man kann nicht erklären, wie solche Bilder von den Gegenständen gebildet und abgelöst, von den äusseren Sinnesorganen aufgenommen, und endlich von den Nerven zum Gehirne fortgeführt werden können; er würde aber auch die letzte Erklärung immer noch nicht abgeben; denn derlei Bilder im Gehirn würden wiederum andere Augen in unserm Gehirn nöthig machen, womit wir sie betrachten könnten. Endlich ist er auch gegen die Erfahrung; denn Vieles, was unsere Gedanken erregt, sind gar keine Bilder, z. B. Worte und Zeichen, die gar keine Aehnlichkeit mit dem haben, was sie bezeichnen. Will man aber doch, um sich der angenommenen Meinung soviel als möglich anzuschliessen, Bilder im Gehirn annehmen, so darf man ihnen nur eine äusserst rohe und entfernte Aehnlichkeit mit den Gegenständen zuge stehen. Denn in Wahrheit sind es lediglich Bewegungen der Lebensgeister, aus denen das sogenannte Bild zusammengesetzt ist. Diese Bewegungen wirken unmittelbar auf unsere Seele, wiefern diese mit dem Körper vereinigt ist, und sie sind von der Natur so eingerichtet, dass sie in ihr solche Empfindungen erregen. Die Verschiedenheit der Sinneswahrnehmungen eines Sinnes oder verschiedener wird durch die Verschiedenheit dieser Bewegungen der Lebensgeister in den Nerven bewirkt. Um die Aehnlichkeit der sogenannten Bilder mit den Gegenständen handelt es sich gar nicht, sondern allein um die Art und Weise, wie sie die Seele zur Vorstellung der verschiedenen Eigenschaften der Gegenstände anregen, von denen sie ausfliessen. So hat D. selbst die

Frage hinreichend zugespitzt. Bei den sogenannten Sinneswahrnehmungen hat er im Körper nur Bewegungen der Lebensgeister in Nerven und Gehirn, d. h. eine Modification der Ausdehnung, andererseits in der Seele nur Vorstellungen, d. h. eine Modification des Denkens, also Modificationen, die zu Substanzen gehören, die der Gattung nach von einander verschieden sind, und deren gänzliche reelle Trennung ein bezeichnender Grundzug des D.'schen Systems ist. Wie entstehen nun aus jenen Bewegungen diese Vorstellungen? Die Antwort kann nach dem Frühern nicht mehr zweifelhaft sein: sie entstehen gar nicht auseinander; denn es kann überhaupt kein Modus der denkenden Substanz in die ausgedehnte Substanz übergehen; es kann der eine die Entstehung des anderen bloß veranlassen. Hören wir D. selbst!

Wer genau darauf achtet, sagt er, wie weit unsere Sinne reichen, und was denn eigentlich von ihnen zu unserm Denkvermögen gelangen kann, der muss gestehen, dass uns von ihnen die Ideen von den Dingen, wie wir sie denkend bilden, gar nicht gegeben werden, dergestalt, dass nichts in unsern Ideen ist, was nicht dem Geiste oder Denkvermögen angeboren wäre, mit Ausnahme des erfahrungsmässigen Umstandes, dass wir diese oder jene Ideen, welche wir jetzt in unserm Geiste gegenwärtig haben, auf Dinge ausser uns beziehen, nicht weil jene Dinge diese Ideen selbst in unsere Seele vermittels der Sinnesorgane gesendet hätten, sondern weil sie doch wenigstens etwas hineingesendet haben, was ihr Gelegenheit gibt, vermittels ihrer angeborenen Fähigkeit gerade diese Ideen eher zu dieser als zu einer andern Zeit zu bilden. Es kommt nämlich durch die Sinnesorgane zu unserm Geiste nichts, als gewisse körperliche Bewegungen. Aber nicht einmal diese Bewegungen selbst, noch auch die aus ihnen entstandenen Figuren werden so von uns aufgefasst,

wie sie in den Sinnesorganen geschehen. Daraus folgt, dass die Ideen selbst von diesen Bewegungen und Figuren uns angeboren sind; und um so mehr müssen uns die Ideen von Schmerz, Farben, Tönen und Aehnlichem angeboren sein, auf dass unser Geist bei Gelegenheit gewisser körperlicher Bewegungen sie sich vorstellen kann; denn mit körperlichen Bewegungen haben sie keine Aehnlichkeit. Hier hat D. das Schlagwort „Gelegenheit“ ausgesprochen, das sehr bald das Feldgeschrei seiner Schule wurde. Namentlich drückt er sich auch in der Abhandlung über den Menschen bei Erörterung der Wahrnehmungen der verschiedenen Sinne immer so aus, dass solche oder andere Bewegungen der Lebensgeister der Seele Gelegenheit geben, die Ideen von Farben, Tönen u. s. w. vorzustellen; dies sei die der Seele von Gott gegebene Natur. Da nun aber das Denken nach D. ein bedenklicher Zustand der Seele ist, und die beste Art zu philosophiren darin besteht, aus Gott als der Ursache die Wirkungen abzuleiten, so kann man die Lehre D.'s in Bezug auf die Einwirkung des Körpers auf die Seele so fassen, dass Gott bei Gelegenheit der Erregung des Körpers in der Seele die nöthigen Vorstellungen bewirkt. Dabei ist freilich zu bemerken, dass man bei dieser Fassung mehr auf die „Gelegenheit“ Rücksicht nimmt, als auf „die der Seele von Gott gegebene Natur“, wovon D. auch spricht, mit andern Worten, dass man mehr an eine augenblickliche, immer bei jeder Gelegenheit neu eintretende, ausserordentliche Mitwirkung Gottes denkt, als an eine immer statthabende ordentliche, woran der Ausdruck Natur erinnert. Es bleibt eben in dieser Lehre D.'s eine Unbestimmtheit und Unfertigkeit; er hatte seine Ansicht hierüber nicht bis zu ihren schärfsten Spitzen und Kanten ausgebildet, wie auch schon oben betreffs der Einwirkung der Körper auf einander bemerkt ist. Am mei-

sten enthält sie gerade bei der Besprechung der Einwirkung des Körpers auf die Seele die Keime des Systems der Gelegenheitlichen Ursachen, was auch sofort in der Schule hervortrat. Inzwischen liegen hier auch embryonische Andeutungen des Systems der immanenten Ursache von Spinoza und des Systems der prästabilirten Harmonie von Leibniz, die sich demnächst daraus entwickelten. Jedenfalls ist nach D. bei der sogenannten Einwirkung des Körpers auf die Seele Gott allein und auf beiden Seiten das Thätige, er bewirkt sowohl die Bewegungen in der Materie des Körpers, als auch die zugehörigen Vorstellungen in der Seele. Betrachten wir nun noch kürzlich den umgekehrten Fall der Einwirkung der Seele, namentlich des Willens auf den Körper; so lehrt D. hierüber Folgendes: Der Wille eine Bewegung in uns zu erregen kann nicht immer bewirken, dass wir sie wirklich erregen, sondern es findet hierbei eine Veränderung statt, je nachdem die Natur verschiedentlich mit einem jeden Gedanken eine jede Bewegung der Drüse verknüpft hat. Wenn man z. B. seine Augen auf einen entfernten oder nahen Gegenstand richtet, um ihn zu sehen, so bewirkt dieser Wille eine Erweiterung oder Verengerung der Pupille; wenn man aber bloß den Willen hat seine Pupille zu erweitern oder zu verengern, so bewirkt dies dieser bloße Wille nicht, weil die Natur diejenige Bewegung der Drüse, welche vermittels einer passenden Antreibung der Lebensgeister gegen die Sehnerven hin eine Erweiterung oder Zusammenziehung der Pupille hervorzubringen geeignet ist, nur mit dem Willen entfernte oder nahe Gegenstände zu sehen verbunden hat, und nicht mit dem blossen Willen sie zu erweitern oder zusammenzuziehen. Diese Stelle bedarf wiederum einer Auslegung und Entwicklung, um ihren Sinn offen vor Augen zu stellen. Es steht fest, dass aus der wollenden Seele keinerlei Modification in

den Körper reell übergehen kann: die Bewegung ist in dem bewegten Körper selbst, sie ist eine Wirkung nicht der Seele, sondern Gottes, der ein bestimmtes Quantum in der Ganzheit der Materie anfangs erschaffen hat, und das nämliche fort und fort erhält. Er ist also in Wahrheit und in letzter Instanz auch dann das Bewegende, wenn einem Willen eine Bewegung des Leibes entspricht. Zugleich ist aber auch klar, dass eine solche Bewegung nur dann eintreten kann, wenn dadurch die Quantität der einmal vorhandenen Bewegung weder vermehrt noch vermindert wird. Wo dagegen der Wille auf eine Bewegung ausgeht, wodurch die vorhandene Quantität derselben verändert werden würde, da muss Gott in seiner Unveränderlichkeit diesem Willen die entsprechende Bewegung versagen. In populären sich der gemeinen Ansicht anschliessenden Ausdrücken heisst dies: die Seele kann die Quantität der Bewegung im Körper weder vermehren noch vermindern, sondern nur ihre Richtung verändern. Aber die Sache in aller Strenge genommen, ist es doch nicht der menschliche Wille selbst, welcher die Richtung der Bewegung des Körpers verändert, sondern er ist nur die Veranlassung, dass Gott in der Körpermaterie die entsprechende Richtung der Bewegung hervorbringt und bewirkt. Gleichwol ist hier ein bemerkenswerther Unterschied im Vergleich zu dem zuvor besprochenen Fall der Einwirkung des Körpers auf die Seele. Dort waren beide, Körper und Seele, in Wahrheit unthätig und nur die Gefässe der Thätigkeit Gottes. Die menschliche Wille ist aber nach D. eine Thätigkeit, also erscheint hier die Seele selbstthätig, der Körper aber ist wie immer das leidende Gefäss der Thätigkeit Gottes. Der concurrirende Thätigkeit Gottes ist hier recht eigentlich eine Mitwirkung, ein Beistand, und deshalb hat man die ganze Lehre des D. über die gegenseitige Einwirkung von Seele und Körper das System des göttlichen

Beistandes oder der Assistenz genannt, zum Unterschiede von dem in seiner Schule erst recht ausgebildeten eigentlichen Systeme der gelegentheitlichen Ursachen. Bei D. ist es aber auch hier unbestimmt gelassen, ob für jeden einzelnen Fall eine besondere augenblickliche Hilfeleistung Gottes anzunehmen ist, oder aber für alle bloß eine allgemeine ordentliche Mitwirkung, so dass die „Natur“ die Drüse zu den nöthigen Bewegungen hergerichtet hat. In diesem Letzteren sind wiederum die Rudimente der Lehren Spinoza's und Leibniz'ens zu erkennen. Leibniz selbst aber sagt im Neuen System der Natur (12.) über D. in dieser Beziehung ganz richtig, dass er die Sache nicht zu Ende geführt habe, soweit es sich aus seinen Schriften abnehmen lasse.

Zwar verlangt der Zweck dieser Einleitung keine genaue geschichtliche Verfolgung der allmäligen Fortbildung des Systems der gelegentheitlichen Ursachen innerhalb der Schule D.'s; auch hat Leibniz den Begriff desselben, von dem er ausging, selbst in den folgenden Aufsätzen No. V, 12 und No. VII und VIII deutlich angegeben; inzwischen werden doch folgende Bemerkungen zur Auffassung der Verschiedenheit der Systeme D.'s und Leibniz'ens dienlich sein. Um Irrthum und Sünde der Menschen zu erklären und aus Gott fern zu halten, hatte D. den menschlichen Willen als eine von Gott unbestimmte unbeschränkte, ja „gewissermassen unendliche“ Thätigkeit, also als eine wahre Selbstthätigkeit des Menschen angesehen. De la Forge stimmt ihm hierin im Allgemeinen bei, und beide statuiren die sogenannten secundären oder Naturursachen (die bei D. nach einer äusserlichen Betrachtung sogar im Vordergrunde stehen), freilich mit dem tiefern Sinne, dass sie Gott zu der erforderlichen Thätigkeit bestimmen oder veranlassen. Nach Geulinx dagegen veranlasst nicht mein Wille den ersten Beweger meine Glieder

zu bewegen, sondern derselbe, welcher der Materie die Bewegung gegeben und ihr Gesetze vorgeschrieben hat, hat auch meinen Willen gebildet, und auf diese Art die zwei so verschiedenen Dinge, Willen und Bewegung, so mit einander verbunden, dass, wenn mein Wille will, eine solche Bewegung vorhanden ist wie er sie will, und dass umgekehrt, wenn eine Bewegung vorhanden ist, mein Wille will. Damit ist ein von D. durch offenbare Inconsequenz zugelassener Fremdling ausgewiesen. Gott ist nach D. die einzige wirkende Ursache oder Selbstthätigkeit: er bewirkt die Bewegung der an sich dafür indifferenten trägen Materie, er bewirkt die Vorstellungen der Seele, und in dieser Beziehung denkt D. die Seele sogar in leidendlichen Zuständen. Freilich drängt sich bei der Beobachtung des Wollens in unserm Bewusstsein am entschiedensten der Begriff einer Kraft und Thätigkeit auf, die wir uns selbst zuschreiben. Wie soll aber nach den D.'schen Lehren die wollende Seele Selbstthätigkeit üben? D. kannte einmal bloß Eine die Veränderungen bewirkende Ursache: Gott; das menschliche Wollen muss Gottes Thätigkeit sein, nicht selbsteigene des Menschen, der unthätig geschaffen höchstens Kanal der absoluten Thätigkeit Gottes werden kann. Auch ist das Wollen doch nur ein Modus vom Denken, welches im Allgemeinen von D. nicht als Selbstthätigkeit der Seele anerkannt wird; wie soll nun ein Modus eines Nichtselbstthätigen Selbstthätigkeit sein können? Geulinx bezeichnet es nicht minder consequent als ein Vorurtheil, dass Naturdinge wirken, während sie in Wahrheit nur Werkzeuge Gottes sind; und er wundert sich über die „Unverschämtheit (um es gelind zu bezeichnen)“ der aristotelisch-scholastischen Schule, welche die natürlichen Dinge in die Klasse der wirkenden Ursachen setzt. Es liegt am Tage, dass das Verwerfen der Naturursachen in Bezug auf D. nur ein Freimachen

von einem unpassenden, den wahren Sinn verhüllenden Sprachgebrauche ist. Eben so ist nach Malebranche der menschliche Wille nur durch Gottes Willen, der die einzige wahre Ursache von Allem ist. Gegen die Naturursachen aber und die erbärmliche heidnische Philosophie, welche sie lehrt, spricht er sich noch stärker, als Geulinx aus. Die aristotelisch-scholastischen Philosophen, sagt er, welche substantielle Formen als wirkende Principien und Naturursachen annehmen, verfallen in heidnische Vielgötterei. Denn unsere Begriffe von Kraft und Ursache drücken etwas Göttliches aus. Die Idee der höchsten Macht ist die Idee der höchsten Gottheit, und die Idee einer untergeordneten Macht die Idee einer zwar untergeordneten aber wirklichen Gottheit, vorausgesetzt, dass man eine wirkliche Macht, eine Ursache im wahren Sinne denkt. Indem man also in die Körper Kräfte legt, und behauptet, diese seien die Ursachen gewisser Wirkungen, legt man in Körper etwas Göttliches und verfällt einem heidnischen Aberglauben. Dies ist die grosse „Verschrieenheit“ der substantiellen Formen, die Leibniz nicht ohne einige Schüchternheit wieder einführte. Auch Sturm hatte sich ähnlich wie Geulinx und Malebranche über die Natur geäußert; s. No. IX, 2. Endlich hielten auch Regis und Klauberg das Princip der Alleinwirksamkeit Gottes streng fest. Regis nennt es ein Vorurtheil der Sinne, dass man den Seelen und im Allgemeinen den Naturursachen wahrhafte Thätigkeit zuschreibe. Um solche hervorbringen zu können, müsse man von sich selbst und durch sich selbst, d. h. durch eigene Kraft handeln. Darum sei in Wahrheit auch Gott allein die einzige wirkende Ursache; alle übrigen sogenannten Ursachen seien nur Werkzeuge, die durch Gottes Kraft handeln. Klauberg lehrt: Wir stehen zu Gott in einem Verhältniss, wie unsere Gedanken zu unserer Seele, ja in einem noch niedrigeren. Denn wir haben zuweilen gegen unsern Willen ge-

wisse Gedanken. Aber Gott ist dergestalt Herr seiner Geschöpfe, dass sie seinem Willen nicht widerstehen können, und sie stehen zu ihm in einem so strengen Abhängigkeitsverhältnisse, dass sie sogleich in Nichts versinken würden, wenn er einmal seine Gedanken von ihnen abwendete. Nach diesen Lehren muss man also den Begriff des ursachlichen Zusammenhangs, wie er sich nach de la Forge in D.'s Schule gestaltete, geradezu so fassen: Weil Gott in einer geschaffenen Substanz etwas wirkt, wirkt auch in einer andern etwas Entsprechendes.

Es schien angemessen das System D.'s genau nach den Quellen und verhältnissmässig ausführlich dem Leser vorzuführen, damit er selbst ohne weitere Hilfsmittel beim Studium der folgenden Aufsätze die immer wiederkehrenden und fast nie fehlenden Bezüge der Leibnizischen Lehren auf Cartesische sogleich bemerken und ihren Gegensatz oder ihre Einstimmung richtig auffassen könne. Zu diesem Behufe hat man insbesondere die Grundbegriffe beider Systeme gegeneinander zu halten; dadurch tritt das Charakteristische jedes einzelnen hervor, und man erblickt gleichsam zwei Physiognomien, die mehr durch ihre Contraste als durch ihre Aehnlichkeiten aufeinander hinweisen. D. geht vom gegebenen Ich aus, und gewinnt von da aus sogleich eine wenn auch nicht adäquate Erkenntniss Gottes. Gott denkt er zuvörderst blos als Substanz, d. i. als ein Ding, welches zu seiner Existenz keines andern bedarf, und als Inbegriff aller Realität. Durch eine Umänderung des Substanzbegriffes, d. i. durch eine Inconsequenz, kommen endliche Dinge zum Vorschein, in Bezug auf welche Gott sofort als Ursache gedacht wird. Obwohl der Begriff der Ursache in der Erklärung der Substanz nicht ausdrücklich eingeschlossen ist, so ist er dennoch die Hauptkategorie, wodurch der Cartesianische Gott gedacht

wird. Gott ist die einzige Ursache von Allem, Ursache der Welt und Realgrund des menschlichen Wissens; die endlichen Dinge, die denkenden sowohl als die ausgedehnten, sind darum wesentlich leidende oder mindestens nicht selbstthätige. Gott schuf die Welt aus absoluter Indifferenz des Willens, bloß weil er allmächtig ist; er hätte ebensogut Anderes schaffen, ja Anderes wahr und gut machen können. Gott wirkt nicht als Person nach Zwecken wegen des Guten und Wahren. In der Welt geschieht Alles nach einem öden Mechanismus, stimmt aber zusammen, weil Gott allein es wirkt. Kurz, Gott wird von D. bloß als gleichgiltiger Urgrund der Welt, nicht zugleich auch durch ethische Begriffe gedacht.

Auf Spinoza und Malebranche wird es für unsern Zweck genügen nur mit zwei Worten hinzuweisen.

Spinoza bestimmt den Begriff der Substanz im Wesentlichen ebenso wie D. als dasjenige, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. dessen Begriff nicht des Begriffs eines andern Gegenstandes bedarf, aus welchem er gebildet werden müsste. Die Attribute machen das Wesen der Substanz aus; die Modificationen sind die Affectionen der Substanz. Sp. hält seinen Substanzbegriff fest und behauptet, es gibt nur Eine Substanz. Gott d. i. diese eine Substanz existirt nothwendig, ewig, er besteht aus unendlich vielen unendlichen Attributen, deren jedes das ewige und unendliche Wesen ausdrückt, und ist untheilbar. Ausser Gott gibt es nichts, Alles ist in Gott, ohne ihn kann nichts sein und nichts begriffen werden. Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muss Unendliches auf unendliche Weise folgen. Aus der göttlichen Allmacht ist Alles mit Nothwendigkeit geflossen und fließt daraus, auf dieselbe Weise wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, dass seine drei Winkel gleich zwei rechten sind. Gott ist nicht

nur die wirkende Ursache der Existenz der Dinge, sondern auch ihres Wesens. Er ist die in sich bleibende, immanente Ursache der Dinge, nicht eine transeunte d. i. eine solche, die über sich hinaus in etwas Anderes überginge. Und die endlichen Dinge? Jedes Einzelne, sagt er, jedes Ding, das endlich ist, kann unter keiner andern Bedingung existiren und zum Wirken bestimmt werden, als wenn es durch eine andere Ursache, die auch endlich ist und eine determinirte Existenz hat, zum Dasein und Wirken bestimmt wird; und auch diese Ursache kann weder dasein noch zum Wirken bestimmt werden, sie sei denn von einer andern, die wiederum endlich ist, zum Dasein und Wirken bestimmt und sofort in's Unendliche. Da aber eine solche unendliche Reihe von einander bedingenden Bedingungen nie zu vollenden ist, so zeigt uns Sp. gar nicht die Möglichkeit der Entstehung des Endlichen aus dem Unendlichen. Die einmal vorhandene endliche Natur soll aber gleichwol zu einer bestimmten Existenz und Thätigkeit aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur mit Ausschluss aller Wahl determinirt sein. Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind. Zur nähern Erklärung des Endlichen nennt Sp. sodann nach D.'s Vorgange Denken und Ausdehnung als zwei Attribute Gottes: die Modificationen des Denkens sind die Geister, die der Ausdehnung die Körper. Da aber Denken und Ausdehnung Attribute einer und derselben Substanz sind, so entwickeln sie sich parallel und stimmen mit Nothwendigkeit, jedoch ohne reellen gegenseitigen Einfluss zusammen. Die wahre Erkenntniss ist die des reinen Verstandes, der alle Dinge durch die eine göttliche Substanz begründet sieht. Das so erkennende Individuum ist selbst ein Theil des göttlichen Denkens, es steht in der Substanz und schaut von da den

Abfluss der Dinge; das gegebene Ich lässt Sp. von Anfang an bei Seite.

Sp. prätendirt eine adäquate Erkenntniss Gottes. Von diesem seinen Gott weiset er aber ein zweckmässiges Wirken, eine Vorsehung mit Hohn zurück, wie er denn überhaupt die Unterschiede des Guten und Bösen, Schönen und Hässlichen von der Höhe des speculativen Denkens aus als Vorurtheile bezeichnet. Dagegen ist der Begriff der Ursache bei Sp. viel entschiedener als bei D. die Hauptkategorie Gottes, so dass Gott sogar Ursache seiner selbst sein soll, obwol in Sp.'s Substanzbegriff die Ursache oder das Wirken auch nicht ausdrücklich aufgenommen ist. Gottes Wesen ist nach Sp. die Macht, welche die Kette der Ursachen und Wirkungen mit blinder Nothwendigkeit abwickeln muss. Gott ist die unpersönliche fatalistische Naturmacht, die *natura naturans* ohne allen Werth, die wir deshalb wohl scheuen und fürchten müssen, aber nicht verehren können. Die vorhandenen Naturwesen, die *natura naturata*, sind flüchtige, ebenso bestand- als werthlose Erscheinungen derselben. Zwar sagt Sp.: nichts existirt, aus dessen Natur nicht irgend eine Wirkung erfolgt, und jedes endliche Ding strebt, soviel an ihm liegt, in seinem Sein zu beharren. Allein, was den ersten Satz betrifft, so bedarf das Endliche zum Wirken immer einer unendlichen Reihe von Bedingungen, und im Grunde ist das Wirken immer nur göttliches Wirken, der andere Satz aber ist innerhalb des Systems ganz unberechtigt. Leibniz sagt öfter, Sp. habe nur einige Keime des D. entwickelt, und seine Lehre sei ein übertriebener Cartesianismus. Auch spricht er sich einmal dahin aus, Sp. habe mit der Kabbala der Hebräer Missbrauch getrieben, sie und den Cartesianismus auf's Aeusserste verdorben, und durch Combinirung beider seine monströse Lehre gebildet. Er hielt dafür, dass

der Spinozismus der Sittlichkeit und Religiösität schade, und da er beides heilig hielt, und seine Philosophie selbst zu ihrer Förderung beitragen sollte, so kämpfte er gegen diese Lehre mit aller Entschiedenheit an.

Malebranche hielt zwar im Allgemeinen den ursprünglichen Gedankenkreis von D. fester, jedoch nicht in dem Grade, dass er nicht zur Befriedigung seines tiefen sittlich religiösen Bedürfnisses namentlich in Bezug auf den Gottesbegriff wesentliche Modificationen angebracht hätte. Wenn die Seele, lehrt er, die Dinge ausser uns erkennt, so werden nicht diese Dinge selbst wahrgenommen, sondern der unmittelbare Gegenstand unseres Geistes hierbei ist etwas innig mit ihm Verbundenes: die Ideen. Von den Ideen sind aber unsere Vorstellungen verschieden; letztere sind nur die Modificationen unserer Seele, also z. B. Empfindungen, Einbildungen, Neigungen, reine Begriffe, wodurch die Seele sich selbst aber nur unvollkommen erkennt. Was wir aber bei der Erkenntniss von Aussendingen sehen, sind jene Ideen, die weder von den geschaffenen Dingen abhängen, da sie ihre Musterbilder sind, noch von Gott und seinem freien Willen als wirkender Ursache, da sie einer solchen nicht bedürfen. Die Ideen und die Verhältnisse unter ihnen liegen als etwas Nothwendiges und Unveränderliches nur in der Weisheit Gottes. Dies ist das Wort, die allgemeine Vernunft, das Licht der Geister, wodurch Gott die Menschen erleuchtet und uns Alles offenbart. Durch diese Vernunft hat oder kann wenigstens der menschliche Geist einige Gemeinschaft mit Gott und mit allen Vernunftwesen haben, die es gibt, weil alle Geister mit ihm ein gemeinschaftliches Gut haben, die Vernunft. Diese geistige Gemeinschaft besteht in einer Theilnahme an derselben allgemeinen göttlichen Vernunft, von welcher alle Geister sich nähren. In Betrachtung dieser

Vernunft kann der einzelne Geist einen Theil dessen sehen, was Gott denkt; denn Gott sieht jede Wahrheit, der endliche Geist kann einige sehen. Gott schliesst die Vollkommenheiten aller geschaffenen Dinge als eine ideale Welt in sich ein, diese Vollkommenheiten sind die Ideen, und diese Ideen der unmittelbare Gegenstand des menschlichen Geistes. Also sehen wir alle Dinge d. h. die Ideen derselben in Gott. Gott ist so genau mit unserm Geiste verbunden, dass man ihn den Ort der Geister nennen kann, wie der Raum der Ort der Körper ist. Gott selbst aber erkennen wir nicht vermittels der Ideen, denn alle Ideen sind besondere Wesenheiten, sondern lediglich unmittelbar durch ihn selbst, wenn er unsern Geist unmittelbar durchdringt und sich ihm offenbart. In der That setzen die Ideen des Endlichen das Unendliche, dessen Einschränkungen sie sind, voraus. Gott ist Er, der ist, das unbeschränkte unendliche allgemeine Sein, der Inbegriff aller Vollkommenheiten oder Realitäten, die nichts vom Nichtsein haben. Darum wird Gottes Sein am Klarsten erkannt, aber von dem Menschen, der ein besonderes Wesen ist und nur Besonderes vollständig erkennen kann, nicht begriffen. Ehe Gott die Welt schuf, war er in seiner Weisheit eine Unendlichkeit von Welten; die wirkliche Welt ist nicht absolut die beste, sondern nur in Beziehung auf die Einfachheit der zu ihrer Hervorbringung oder Erhaltung nöthigen Mittel die vollkommenste. Gott schuf die Welt nur zu seinem Ruhme, und um göttliche Verehrung zu empfangen. Er treibt die Geister, ihn und Alles in Bezug auf ihn zu lieben.

Nach D. geht die Welt aus Gottes gleichgiltiger Willkür hervor, nach Sp. aus der blinden Nothwendigkeit seiner Natur, nach M. aus seiner Weisheit zu seiner Verherrlichung. In M.'s Gott tritt die Persönlichkeit hervor; er wirkt nach Absicht und Zwecken, und obschon in der Hauptbestimmung

Gottes das Sein hervorgehoben ist, so wird er gleichwol hintennach nicht wieder unter ethischen Prädicaten gedacht. Ebenso tadelt M. die gänzliche Verwerfung der Endursachen bei D. Nichtsdestoweniger steht Malebranche ohne es zu ahnen nahe bei Sp. in einer etwas idealistischeren Haltung. Bei der Erkenntniss der Dinge verschwimmen die endlichen Geister fast in der allgemeinen Vernunft, und nicht minder könnten die materiellen Dinge in dieser Beziehung ganz aufgehoben sein. Es ist mehr die Alles durchziehende sittliche und religiöse Wärme, als die theoretische Weltansicht, welche M. von Sp. um ein Beträchtliches fern hält. Darum fand M. auch in Leibniz einen billigen Beurtheiler, der selbst seine Lehre, dass wir Alles in Gott sehen, zu vertheidigen suchte. Denn wegen der göttlichen Mitwirkung, die jedem Geschöpfe das, was an ihm Vollkommnes ist, fortwährend gibt, könne man sagen, dass Gott allein der äussere Gegenstand der Seele ist. Dagegen wurde ebenderselbe Satz von Arnauld, dem strengeren Cartesianer, heftig bekämpft, und es wurden zwischen beiden über die wahren und falschen Ideen mehrere Streitschriften gewechselt.

Leibniz sagt: es war ein Glück für mich, dass ich ein wenig spät zur Lectüre D.'s gekommen bin; ich habe ihn erst studirt, als ich den Kopf schon voll tausend eigener Gedanken hatte. Er gibt also nicht zu, dass er jemals vollkommener Cartesianer gewesen. Allein stets hat er den D. als einen der grössten Männer anerkannt und bewundert, sowie sein eigenes philosophisches System in allernächster Berücksichtigung des Cartesischen, welches er das Vorzimmer der wahren Philosophie zu nennen pflegte, entwickelt. Es versteht sich von selbst, dass L. die Mängel und Irrthümer D.'s vermeiden wollte, und darum musste er insbesondere an diese anknüpfen. Unter den Cartesischen Lehren waren für

L. die anstößigsten, dass Gott nur willkürlich oder innerhalb der Welt nur mechanisch thätig sein sollte, ohne Zwecke, wodurch Weisheit und Vorsehung geläugnet waren; dass Gott allein thätig, alle Geschöpfe aber leidendlich oder unthätig sein sollten, was in Verbindung mit dem Vorigen zum Spinozismus führen musste; dass von Gottes Willkür die Wahrheit und das Gute abhängen sollte. Ferner musste der Begriff der gelegentlichen Ursachen so modificirt werden, dass durch ihn keine Unwürdigkeit in den Gottesbegriff gebracht würde. Endlich lag, um weniger Wichtiges nicht ausdrücklich zu bemerken, die Verwechselung der blossen Ausdehnung mit der Materie für L. am Tage, und hiermit stehen die zum Theil falschen Cartesianischen Naturgesetze, die weder unter einander, noch mit der Erfahrung, noch überhaupt mit richtigen Begriffen über die Natur stimmten, in engem Zusammenhange.

Stellen wir sofort des Contrastes halber die entsprechenden Lehren L.'s gegenüber. Gott ist reine unbeschränkte Thätigkeit, alle geschaffenen Wesen sind beschränkte Thätigkeiten oder Monaden. Diese Beschränkung der Monaden ist die ihnen wesentlich anhaftende Leidendlichkeit, wodurch sie eben geschaffene endliche Substanzen sind. Die Leidendlichkeit ist als blosser Negation für sich selbst nichts, und sie kann natürlich nur im blossen Denken durch eine Abstraction von dem Thun der Monade getrennt und erste Materie genannt werden. Die eigentliche sogenannte zweite Materie ist eine Anhäufung von Monaden, die, wenn sie eine herrschende Monade enthält, einen Organismus und ein Ganzes an sich bildet. Diese Materie muss immer als ausgedehnt aufgefasst werden, und ist darum als solche nur Erscheinung. Gott schuf und erhält die beste Welt nach Wahl; dies Princip der Angemessenheit hält die

Mitte zwischen der Hobbes - Spinoza'schen geometrischen Nothwendigkeit und der Cartesischen gleichgiltigen Willkür in Gott. Von Gottes Willen hängen nur die zufälligen Wahrheiten ab, nicht die ewigen und nothwendigen. Aber Gott ist nicht blos Schöpfer und Erhalter der materiellen und der Geister - Welt, er ist als Person auch König und Vater der Geister. Im Reiche der Natur ist ein Reich der Gnade; in jenem herrschen die wirkenden Ursachen oder der Mechanismus, in diesem die Endursachen oder der Moralismus; beide stören und verwirren einander nicht nur nicht, sondern setzen sich als nothwendige Ergänzungen voraus. Gott muss also durchaus in doppelter Weise betrachtet werden, physisch als wirkender Grund, moralisch als letztes Ziel der Dinge. Gott hat von Anfang an in seiner unendlichen Weisheit und Macht Alles so eingerichtet, dass die zwei verschiedenen Reiche der äusseren Bewegungen und der inneren Thätigkeiten in einer vollkommenen Harmonie stehen, gleichsam als ob das eine durch reellen Einfluss des andern geleitet würde. Die mit Nothwendigkeit sich abwickelnde Ordnung der mechanisch wirkenden Ursachen in der materiellen Welt und die goldene Kette der Endursachen in der intelligibeln Welt der Formen stimmen zusammen und das Reich der Natur führt zum Reiche der Gnade, weil wegen der Vollkommenheit des höchsten Urhebers die Spitzen der Metaphysik und Ethik in Gott verbunden sind, der das erste Wirkende und das letzte Ziel der Dinge ist.

Nunmehr werden nur noch wenige Andeutungen über die folgenden Aufsätze selbst nöthig sein. L. wusste, dass es in der Philosophie und in allen Wissenschaften auf eine feste richtige Grundlegung und auf einen streng geregelten Fortschritt ankommt, wenn sie die Wahrheit erreichen sollen. Vor allen Dingen muss sich also die Philosophie dieses beides

angelegen sein lassen. Descartes und seine Nachfolger werden wegen ihrer Sorglosigkeit und Nachlässigkeit in der Bestimmung der Grundbegriffe und Grundsätze und wegen ihres hastigen sprunghaften und unlogischen Forteilens streng und häufig getadelt. Aber die logische Strenge hängt nicht an einem äusserlichen mathematischen Formalismus, wie die Erbärmlichkeit und Lückenhaftigkeit der sogenannten Demonstrationen des Spinoza zeigt, sondern sie beruht auf einer wirklichen innern festen Verbindung der Begriffe. L. sagt von sich, dass er nie etwas Philosophisches schreibe, was er nicht in Definitionen und Grundsätzen behandle; aber er theile es nicht immer in diesem abschreckenden mathematischen Gewande mit; um von gewöhnlichen Menschen gelesen zu werden, müsse man familiär sprechen. Auch das Verfahren wird von L. getadelt, vom Gottesbegriff dergestalt auszugehen, als ob nichts Gewisses gewusst werden könnte, ausser unter Voraussetzung der Existenz Gottes. Er selbst geht fast immer von den gegebenen Vorstellungen zusammengesetzter Dinge aus, kömmt von da sogleich auf die Monaden, und führt endlich zum Gottesbegriff. Auf Grundlegung und Verfahren beziehen sich von den folgenden Aufsätzen No. I und III. Den Begriff der Substanzen als selbsthätiger Kräfte, die L. treffend Selbststände nennt, bezeichnet er als den Schlüssel der wahren Philosophie, wodurch allein dem Spinozismus jeder Art, d. i. der Absorption oder Verschluckung der endlichen Substanzen von einer alleinhätigen allgemeinen Substanz, entgegen gearbeitet werden könnte. Darum setzt L. diesen Begriff vor allen andern in helles Licht; man betrachte unter Anderem die Aufsätze No. IV, V, IX. Sie alle bekämpfen direct oder indirect die vorgebliche Unthätigkeit der geschaffenen Substanzen. Gott legt beim Schaffen in die Substanzen eine bleibende Spur seines Willens, welches eben die Selbstthätigkeit der Monaden ist, und von L., abgesehen von der

nothwendig damit verbundenen Beschränkung, unser Selbstwesen genannt wird, worin eine Unendlichkeit, ein Fusstapf, ein Ebenbild der Allwissenheit und Allmacht Gottes stecke. Der Begriff der Kraft wird dann ganz besonders, namentlich mit Rücksicht auf die mathematisch-mechanische Naturlehre, in No. IV und in der zweiten Hälfte von No. IX erörtert. No. IV hat wegen des Streites über das Mass der Grösse der Bewegung und der Kräfte noch ein besonderes Interesse, obwohl unsere heutigen Mathematiker manche L.'sche Unterscheidungen unberücksichtigt lassen und dagegen andere eingeführt haben. Mit der Lehre von den Monaden wird der Begriff ihres ursachlichen Zusammenhangs als einer prästabilirten Harmonie ganz besonders in No. V in Verbindung gesetzt, und diese Grundlehren sodann in No. VI bis VIII gegen Einwürfe vertheidigt. L. hatte seine selbstthätigen Kräfte mit den Entelechien des Aristoteles für einerlei erklärt und so eine Verbindung der aristotelisch-scholastischen Philosophie mit der Cartesianischen beabsichtigt, jedoch in einer Weise, dass man dabei so weit von Aristoteles als von Descartes abweichen müsse. Die aristotelisch-averroistische Lehre von einem allgemeinen thätigen Geiste, der die besonderen verschluckt, musste ihm um so mehr der besonderen Widerlegung werth scheinen, weil ihr Gewicht durch ähnliche Lehren der Mystiker und Kabbalisten seiner Zeit verstärkt wurde und trotz einer grösseren oder geringeren Verschiedenheit doch eine Art Spinozismus dabei heraus kam. Sonst verachtete L. das Solide und das bessere Metall der Mystik keineswegs, sondern wollte es erhalten wissen. Die Zweckursachen waren von L. aus der materiellen Natur verwiesen, obschon der Zweckbegriff selbst bei der Naturforschung als heuristisches Princip zur Anwendung zu bringen wäre. Darum musste er das entgegengesetzte Unternehmen von Scaliger, More, Cudworth in No. XI von seinem Standpunkte aus als etwas Unnöthiges bezeichnen, obschon er das Verwandte der Lehren dieser Männer mit den seinigen anerkannte und zu erläutern Gelegenheit nahm. No. XIII handelt ganz speciell über die doppelte Betrachtungsweise Gottes oder über das Reich

der Natur und der Gnade, ein Gegenstand, den er sonst nicht leicht unberührt lässt, und dessen Ausführung an Malebranche erinnert. Indessen sind die Grundgedanken über das Reich der Gnade, namentlich die Uebertragung der juristisch-politischen Begriffe, schon in der 1666 in seinem zwanzigsten Lebensjahre publicirten Schrift über die Combinationslehre zu finden. No. XII gibt eine bequeme Uebersicht der Hauptlehren L.'s, und No. II ist aufgenommen theils als Document des Abschlusses L.'s mit sich selbst in philosophischer Beziehung, theils als Andeutung seiner umfassenden Thätigkeit, die über die streng philosophische hinausging und namentlich in Geschichte und Mathematik Unsterbliches vollbrachte.

Ueber Zeit, Raum und Materie finden sich in den ausgewählten Aufsätzen allerdings nur zerstreute, aber doch vielleicht genügende Andeutungen, weil sie immerhin das Wesentliche von L.'s Ansicht hierüber enthalten. Einen besonderen Aufsatz darüber aufzunehmen haben wir uns enthalten, theils weil in der That ein das Ganze kurz zusammenfassender und für sich selbst verständlicher bei L. schwer zu finden sein möchte, theils weil über diesen Punkt so eben eine ausführliche Abhandlung von Herrn Professor Hartenstein erscheint, auf welche einfach verwiesen werden kann.

Ob L. eine solche Vereinigung der alten und neuen Philosophie gelungen ist, wodurch aller Spinozismus widerlegt würde, worüber er sich unter Anderen No. VIII am Ende und sonst vielfältig ausspricht, ob er auch nur die gegen sein System schon damals gemachten Einwendungen namentlich in No. VIII glücklich beseitigt habe, das muss hier untersucht bleiben, kann aber allerdings schon wegen der That-
sache bezweifelt werden, dass der Spinozismus seit Fichte in der einen Entwicklungsreihe der deutschen Philosophie wiederum zu Ehren gekommen ist. Dennoch ist die Monadologie wol geeignet, dem Denken in unserer Zeit eine neue Richtung zu geben.



I.

Gedanken

über

Erkenntniss, Wahrheit und Idee.

1684.

Da jetzt von ausgezeichneten Männern über die wahren und falschen Ideen ein Streit geführt wird, und dieser Gegenstand für die Erkenntniss der Wahrheit von grosser Bedeutung ist, aber selbst Descartes hierin nicht überall Genüge leistet, so will ich kurz auseinander setzen, was mir in Bezug auf die Unterschiede und Kriterien der Ideen und der Erkenntnisse das Richtige zu sein scheint.

Eine Erkenntniss ist entweder dunkel oder klar, und die klare wieder entweder verworren oder deutlich, und die deutliche entweder inadäquat oder adäquat; ferner entweder symbolisch oder intuitiv, anschaulich, und zwar ist sie die vollkommenste, wenn sie zugleich adäquat und anschaulich ist.

Dunkel ist derjenige Begriff, der zur Erkennung der vorgestellten Sache nicht hinreicht, z. B. wenn ich mich an irgend eine Blume oder ein Thier, das ich ehemals gesehen, erinnere, wie ich eben kann, aber doch nicht hinreichend, um das vorgezeigte wieder erkennen und von einem verwandten unterscheiden zu können; oder wenn ich irgend einen zu wenig erklärten Schulausdruck betrachte, wie die Entelechie des Aristoteles oder die Ursache, die gleicher Massen in der Materie, der Form, dem Wirkenden und dem Zwecke liegt, und Anderes der Art, wovon

wir keine bestimmte Erklärung haben. Deshalb wird auch jeder Satz dunkel, in welchem ein solcher Begriff vorkommt. Klar ist also ein Begriff, wenn ich dadurch die vorgestellte Sache zu erkennen im Stande bin. Ein solcher ist wieder entweder verworren oder deutlich. Verworren, wenn ich die zur Unterscheidung der Sache von andern hinreichenden Merkmale nicht besonders aufzählen kann, obschon jene Sache solche Merkmale und Bestandtheile wirklich hat, in die der Begriff derselben aufgelöst werden kann. So erkennen wir Farben, Gerüche, Geschmäcke und andere den Sinnen eigenthümliche Gegenstände zwar ziemlich klar, und unterscheiden sie von einander, aber nur durch das Zeugniß der Sinne und nicht durch aussagbare Merkmale. Darum können wir weder einem Blinden deutlich machen, was Roth ist, noch auch Anderen etwas der Art, ausser so, dass wir sie zu der vorliegenden Sache hinführen und sie ebendasselbe sehen, riechen oder schmecken lassen, oder dass wir sie wenigstens an irgend eine frühere ähnliche Empfindung erinnern. Gleichwol ist es gewiss, dass die Begriffe dieser Beschaffenheiten zusammengesetzt sind und aufgelöst werden können, weil sie doch ihre Ursachen haben. Auf ähnliche Weise sehen wir, dass Maler und andere Künstler recht gut wissen, was richtig und was fehlerhaft gemacht ist, aber häufig keine Rechenschaft von ihrer Beurtheilung geben können; und wenn man danach fragt, so antworten sie, dass sie an der missfälligen Sache etwas vermissen, sie wüssten selbst nicht, was? — Deutlich dagegen ist ein solcher Begriff, wie ihn die Probirer vom Golde haben, nämlich vermittle der Merkmale und Probemittel, die zur Unterscheidung der Sache von allen andern ähnlichen Körpern zureichend sind. Solche Begriffe haben wir von den Vorstellungen, die mehreren Sinnen gemeinschaftlich sind, z. B. von Zahl, Grösse, Gestalt, eben so von vielen Gemüthsbewegungen, z. B. von Hoffnung, Furcht, kurz von Allem, wovon wir eine Namenerklärung haben, die nichts Anderes ist, als die Aufzählung hinreichend vieler Merkmale. Es gibt indessen auch eine deutliche Erkenntniß eines unerklärbaren Begriffs, wenn er ein erster,

primitiver, ist oder ein Merkmal seiner selbst, d. h. wenn er unauflöslich ist und nur durch sich selbst verstanden wird, und also keine Bestandtheile hat. Weil aber in zusammengesetzten Begriffen zuweilen wieder die einzelnen die Zusammensetzung bildenden Merkmale zwar klar, aber dennoch verworren erkannt werden, wie die Schwere, die Farbe, das Scheidewasser und Anderes, was in die Merkmale des Goldes eintritt, so ist darum eine solche Erkenntniss des Goldes obzwar deutlich, doch eine inadäquate. Wenn aber Alles das, was zu einer deutlichen Erkenntniss zusammentritt, wiederum deutlich erkannt ist, oder wenn man die Analyse bis zur äussersten Grenze getrieben hat, dann ist die Erkenntniss adäquat. Ich zweifle, ob die Menschen davon ein vollkommenes Beispiel geben können; indessen kommt ihr doch die Kenntniss der Zahlen sehr nahe. Gemeinlich aber sehen wir, zumal bei einer längern Auseinandersetzung, nicht zugleich auf die ganze Natur der Sache, sondern wir gebrauchen anstatt der Sachen Zeichen und übergehen gewöhnlich bei einem gegenwärtigen Gedanken der Kürze halber die Erklärung derselben, in dem Bewusstsein oder der Meinung, dass wir sie zu geben im Stande wären. Wenn ich z. B. ein Tausendeck oder ein Vieleck von tausend gleichen Seiten denke, so betrachte ich nicht immer die Natur der Seite und der Gleichheit und der Zahl Tausend (oder des Würfels von zehn), sondern ich gebrauche jene Wörter (deren Sinn wenigstens dunkel und unvollkommen dem Geiste vorschwebt) in Gedanken anstatt der Ideen, die ich von ihnen habe, weil ich mich erinnere, dass ich die Bedeutung jener Wörter kenne, ihre Erklärung aber jetzt für das Urtheil nicht nöthig ist. Einen solchen Gedanken pflege ich einen blinden oder auch symbolischen zu nennen, und wir bedienen uns ihrer sowohl in der Algebra, als in der Arithmetik, ja fast überall. Und in der That, wenn ein Begriff sehr zusammengesetzt ist, können wir nicht alle in ihn eintretenden Begriffe zugleich denken, wo man es aber kann, oder wenigstens so weit man es kann, nenne ich die Erkenntniss anschaulich. Von einem deutlichen ersten Begriffe gibt es keine andere, als

anschauliche Erkenntniss, so wie der Gedanke vom zusammengesetzten meistens nur symbolisch ist.

Hiernach ist schon offenbar, dass wir von dem, was wir deutlich erkennen, auch nur insoweit Ideen haben, als wir anschauliche Gedanken haben. Auch trifft es sich wirklich, dass wir oft fälschlich glauben, in unserm Geiste Ideen von Dingen zu haben, wenn wir fälschlich voraussetzen, dass irgend welche Ausdrücke, die wir gebrauchen, schon von uns erklärt sind. Es ist nicht wahr oder wenigstens dem Zweifel unterworfen, was Einige behaupten, dass wir über eine Sache nicht reden, und nicht verstehen könnten, was wir reden, ohne dass wir eine Idee davon haben. Wir verstehen nämlich oft so ziemlich jene einzelnen Wörter, oder erinnern uns, dass wir sie früher verstanden haben. Weil wir aber mit diesen blinden Gedanken zufrieden sind, und die Auflösung der Begriffe nicht weit genug verfolgen, so geschieht es, dass uns der Widerspruch entgeht, den vielleicht ein zusammengesetzter Begriff mit sich führt. Zu einer genaueren Betrachtung dieses Gegenstandes hat mich einst jener längst unter den Scholastikern berühmte und von Descartes erneuerte Beweis für das Dasein Gottes gebracht, der also lautet: Was aus der Idee oder Erklärung einer Sache folgt, das kann von der Sache ausgesagt werden. Das Dasein folgt aus der Idee Gottes (d. i. des vollkommensten Wesens oder desjenigen, über das ein grösseres nicht gedacht werden kann. Denn das vollkommenste Wesen führt alle Vollkommenheiten, zu welchen auch das Dasein gehört, mit sich.) Also kann das Dasein von Gott ausgesagt werden. Aber man muss wissen, dass hiermit nur soviel bewiesen wird: wenn Gott möglich ist, so folgt, dass er existirt. Denn wir können die Erklärungen nicht sicher zu Schlussfolgerungen benutzen, bevor wir wissen, dass sie reale, sachliche, sind oder keinen Widerspruch mit sich führen. Der Grund davon ist, weil aus Begriffen, die einen Widerspruch mit sich führen, Entgegengesetztes zugleich erschlossen werden könnte, was widersinnig ist. Um aber dies klar zu machen, nehme ich gewöhnlich die geschwindeste Bewegung als Beispiel, da diese einen Widerspruch

enthält. Gesetzt nämlich, es kreise ein Rad mit der geschwindesten Bewegung. Wer sieht nun nicht, dass eine verlängerte Speiche des Rades an ihrem einen Ende schneller bewegt werden wird, als ein Nagel auf dem Kreisumfang des Rades? Also ist die Bewegung des Nagels nicht die geschwindeste, was gegen die Voraussetzung ist. Gleichwol könnte es beim ersten Anblick so scheinen, als ob wir eine Idee von der geschwindesten Bewegung hätten. Denn wir verstehen allerdings, was wir sagen, und dennoch haben wir sicherlich keine Idee von unmöglichen Dingen. Eben so wenig ist es also hinreichend, das vollkommenste Wesen zu denken, um behaupten zu können, dass wir die Idee davon haben; und in jenem so eben angeführten Beweise muss die Möglichkeit des vollkommensten Wesens entweder dargethan oder vorausgesetzt werden, damit wir richtig schliessen können. Indessen ist nichts wahrer, als dass wir sowohl die Idee Gottes haben, als auch das vollkommenste Wesen möglich, ja nothwendig ist; der Beweis jedoch hat nicht Schlusskraft genug, und ist schon vom Aquinate n verworfen worden.

So haben wir auch den Unterschied zwischen Namenerklärungen, die nur die Merkmale der Sache zur Unterscheidung von andern enthalten, und Sacherklärungen, aus denen auch die Möglichkeit der Sache einleuchtet. Hiermit wird Hobbes zufrieden gestellt, nach welchem die Wahrheiten willkürlich sein sollen, weil sie von Namenerklärungen abhängen. Dabei bedachte er nicht, dass die Realität einer Erklärung nicht in unserer Willkür steht, und dass nicht beliebige Begriffe mit einander verbunden werden können. Auch reichen die Namenerklärungen nicht zu einem vollkommenen Wissen hin, ausser wenn anderswoher die Möglichkeit der erklärten Sache bekannt ist. Ferner ist offenbar, welche Idee denn eine wahre, und welche eine falsche ist: wahr ist sie, wenn der Begriff möglich ist, falsch, wenn er einen Widerspruch mit sich führt. Die Möglichkeit einer Sache erkennen wir aber entweder a priori, oder a posteriori. Und zwar a priori, wenn wir den Begriff in seine Bestandtheile auflösen, d. i. in andere Begriffe, deren Möglichkeit schon erkannt ist, und wenn

wir wissen, dass unter ihnen nichts Unvereinbares ist. Dies ist unter Anderem der Fall, wenn wir die Art und Weise einsehen, wie eine Sache hervorgebracht werden kann. Daher sind vor allen übrigen die Kausalerklärungen von Nutzen. A posteriori aber, wenn wir erfahren, dass eine Sache wirklich existirt; denn was wirklich existirt, ist auf alle Fälle möglich. Freilich besitzen wir eine adäquate Erkenntniss, so besitzen wir auch immer die Erkenntniss der Möglichkeit a priori. Denn wenn die Analyse bis zu Ende geführt ist, und kein Widerspruch erscheint, so ist der Begriff jedenfalls möglich. Ob aber eine vollkommene Analyse der Begriffe jemals von den Menschen angestellt werden kann, oder ob sie auf die ersten Möglichkeiten und auf die unauflösblichen Begriffe, oder (was auf dasselbe herauskommt) auf die absoluten Attribute Gottes selbst, nämlich auf die ersten Ursachen und den letzten Grund der Dinge, ihre Gedanken zurückführen können, wage ich jetzt nicht zu bestimmen. Meistentheils sind wir zufrieden, wenn wir die Realität einiger Begriffe aus der Erfahrung kennen gelernt haben; daraus setzen wir nachher nach dem Vorgange der Natur andere zusammen.

Hieraus nun glaube ich erst, dass man einsehen kann, dass man sich nicht immer mit Sicherheit auf die Ideen beruft, und dass Viele jenen scheinsamen Titel zu Stützung ihrer Einbildungen missbrauchen. Denn wir haben nicht sofort die Idee einer Sache, wenn wir uns bewusst sind sie zu denken, wie ich dies an dem Beispiel der grössten Geschwindigkeit so eben gezeigt habe. Nicht geringer ist der Missbrauch, den ich viele unserer Zeitgenossen mit jenem gerühmten Grundsatz treiben sehe: Was ich klar und deutlich von irgend einer Sache mir vorstelle, das ist wahr, oder kann von ihr ausgesagt werden. Denn oft scheint Männern von leichtfertigem Urtheil klar und deutlich, was dunkel und verworren ist. Also ist das Axiom unnütz, wenn nicht die Kriterien des Klaren und Deutlichen, die wir gelehrt haben, zur Anwendung gebracht werden, und wenn nicht die Wahrheit der Ideen ausgemacht ist. Im Uebrigen

sind nicht zu verachtende Kriterien der Wahrheit von Behauptungen die Regeln der gemeinen Logik, deren sich auch die Geometer bedienen, dass nämlich nichts als gewiss angenommen werde, ausser was durch genaue Erfahrung oder feste Beweisführung erhärtet ist. Fest ist aber eine Beweisführung, wenn sie die von der Logik vorgeschriebene Form beobachtet, nicht als ob immer nach der Sitte der Schulen geordnete Syllogismen nöthig wären (wie sie Christian Herlin und Konrad Dasypodius für die ersten sechs Bücher des Euklid gegeben haben), doch aber wenigstens so, dass die Schlussreihe kraft der Form beweisführend ist. Man könnte auch sagen, dass eine solche in regelrechter Form abgefasste Beweisführung eine Art gesetzmässiger Rechnung ist. Daher ist auch keine nothwendige Prämisse auszulassen, und alle Prämissen müssen schon vorher entweder bewiesen sein, oder wenigstens wie eine Hypothese vorausgesetzt, in welchem Falle auch der Schluss hypothetisch ist. Wenn man dies sorgfältig beobachtet, so wird man sich leicht vor täuschenden Ideen hüten. Hiermit ziemlich übereinstimmend verlangt der talentvolle Pascal in der ausgezeichneten Abhandlung über den geometrischen Geist (wovon ein Bruchstück in dem vortrefflichen Werke des berühmten Anton Arnauld über die Kunst richtig zu denken steht) vom Geometer, dass er alle etwas dunkeln Ausdrücke erklärt, und alle etwas zweifelhaften Wahrheiten beweist. Nur wünschte ich, er hätte die Grenzen bestimmt, über welche hinaus ein Begriff oder ein Satz nicht weiter etwas dunkel oder zweifelhaft ist. Was aber erforderlich sei, kann aus einer aufmerksamen Betrachtung des hier Gesagten entnommen werden; denn jetzt befehligen wir uns der Kürze.

Was den Streit anlangt, ob wir Alles in Gott sehen (was edensfalls ein alte und, wenn sie richtig verstanden wird, nicht ganz zu verwerfende Meinung ist), oder ob wir eigene Ideen haben, so muss man wissen, dass, wenn wir auch Alles in Gott sähen, es dennoch nothwendig wäre, dass wir auch eigene Ideen haben, d. h. nicht gleichsam Bilderchen, sondern Zustände oder Bestimmungen unseres Geistes, die gerade dem entsprechen, was

wir in Gott wahrnehmen würden. Denn jedenfalls geschieht irgend eine Veränderung in unserem Geiste, wenn andere Gedanken hervortreten; die Ideen von den Dingen aber, die in Wirklichkeit von uns nicht gedacht werden, sind in unserm Geiste, wie die Figur des Herkules im rohen Marmor. Dagegen muss in Gott nicht nur die Idee der absoluten und unendlichen Ausdehnung in Wirklichkeit sein, sondern auch die jeder Figur, die ja nichts Anderes ist, als eine Bestimmung der absoluten Ausdehnung. Uebrigens wenn wir Farben oder Gerüche uns vorstellen, haben wir durchaus keine andere Vorstellung, als die von Figuren und Bewegungen, aber von so vielfältigen und kleinen, dass unser Geist zur deutlichen Betrachtung der einzelnen in diesem seinem gegenwärtigen Zustande nicht ausreichend befähigt ist, und darum nicht bemerkt, dass seine Vorstellung nur aus sehr kleinen Vorstellungen von Figuren und Bewegungen zusammengesetzt ist; gleichwie wir von einem Gemisch aus feinem gelben und blauen Pulver zwar die grüne Farbe vorstellen, aber doch nur das Gelbe und das Blaue aufs Feinste gemenget empfinden, obwol wir dies nicht bemerken, sondern uns vielmehr ein neues Ding bilden.

II.

B r i e f

von

Leibniz an *Arnould*,

Doctor der Sorbonne,

worin er ihm seine eigenthümlichen Gedanken über
Metaphysik und Physik auseinander setzt.

1690.

Mein Herr!

Ich stehe jetzt im Begriffe, nach einer langen auf Befehl meines Fürsten zum Zwecke geschichtlicher Nachforschungen unternommenen Reise nach Hause zurückzukehren. Ich habe Diplome, Urkunden und unzweifelhafte Beweise aufgefunden, die geeignet sind, den gemeinschaftlichen Ursprung der hohen Häuser Braunschweig und Este zu rechtfertigen, den Justel, du Cange und Andere mit vielem Grund in Zweifel gestellt hatten, weil sich in dieser Beziehung Widersprüche und Unrichtigkeiten nebst einer gänzlichen Verwirrung der Zeiten und Personen bei den Geschichtschreibern von Este fanden. Jetzt denke ich daran meine frühere Lebensweise wieder zu beginnen, und die alten Beschäftigungen wieder aufzunehmen. Ich habe Ihnen vor zwei Jahren kurz vor meiner Abreise geschrieben, und nehme ich mir jetzt dieselbe Freiheit, um mich nach Ihrer Gesundheit zu erkundigen, und um Ihnen zu zeigen, wie sehr die Gedanken von Ihrem ausgezeichneten Verdienste meinem Geiste immer gegenwärtig sind. Während meiner Anwesenheit in Rom sah ich die Anzeige einer neuen Kezerei, die man Ihnen oder Ihren Freunden zuschrieb. Und seitdem sah ich den Brief des E. V. Mabillon an einen meiner Freunde, worin stand, die Schutzschrift des E. V. Le Tellier für die Missionäre gegen die praktische Moral der Jesuiten

habe auf Mehrere einen für diese Väter günstigen Eindruck gemacht, jedoch habe er gehört, dass Sie eine Erwiderung darauf geliefert, und man die Meinung ausspreche, dass Sie darin die Gründe dieses Vaters geometrisch vernichtet hätten. Alles dies bestimmt mich zu dem Urtheil, dass Sie noch im Stande sind dem Publikum einen Dienst zu leisten, und ich bitte Gott, es möge dies noch auf lange Zeit hin so sein. Zwar handelt es sich dabei mit um mein Interesse, aber das ist ein löbliches Interesse, welches mir Mittel geben kann zu lernen, sei es in Gemeinschaft mit allen Uebrigen, die Ihre Worte lesen werden, sei es im Besondern, wenn Ihr Urtheil mich belehren wird, falls die wenige Musse, die Sie haben, mir erlaubt, noch einige Male auf diesen Vorzug zu hoffen.

Da diese Reise theilweise dazu gedient hat, meinem Geiste Erholung von den gewöhnlichen Beschäftigungen zu gewähren, so habe ich die Genugthuung gehabt, mich mit mehreren ausgezeichneten Männern über Wissenschaften und Gelehrsamkeit zu unterreden. Einigen habe ich meine eigenthümlichen Gedanken, die Sie kennen, mitgetheilt, um aus ihren Zweifeln und den Schwierigkeiten, die sie erhoben, Nutzen zu ziehen. Darunter gab es auch solche, die, von den gewöhnlichen Lehren nicht befriedigt, eine ausserordentliche Befriedigung in einigen von meinen Gedanken gefunden haben. Dies hat mich veranlasst, sie schriftlich aufzuzeichnen, um sie leichter mittheilen zu können, und vielleicht lasse ich künftig einige Exemplare davon ohne meinen Namen drucken, um sie nur an Freunde zu schicken, auf dass ich ihr Urtheil darüber vernehme. Ich wünschte, dass Sie sie zuerst prüfen könnten, und darum habe ich folgenden Abriss davon gemacht.

Der Körper ist ein Apparat, eine Anhäufung von Substanzen, und nicht eine Substanz im eigentlichen Sinne. Folglich müssen sich in dem Körper überall untheilbare, unentstandene und unvergängliche Substanzen finden, die etwas den Seelen Entsprechendes haben. Alle diese Substanzen sind mit organischen Körpern, die in verschiedener Weise umgebildet werden können, immer vereinigt gewesen und werden es immer bleiben. Jede von diesen

Substanzen enthält in ihrer Natur ein Gesetz des stetigen Fortgangs in der Reihe ihrer Thätigkeiten, legem continuationis seriei suarum operationum, und Alles das, was ihr geschehen ist und geschehen wird. Alle ihre Thätigkeiten kommen aus ihrem eigenen Grund und Boden, mit Ausnahme der Abhängigkeit von Gott. Jede Substanz drückt das ganze Universum aus, aber die eine deutlicher, als die andere, gemäss ihrem Standorte. Die Vereinigung der Seele mit dem Leibe und selbst die Einwirkung einer Substanz auf die andere besteht lediglich in dieser vollkommenen wechselseitigen Uebereinstimmung, die durch die Ordnung der ersten Schöpfung besonders hergerichtet ist, kraft deren jede Substanz nach ihren eigenen Gesetzen mit dem zusammentrifft, was die anderen erfordern, und sohin die Thätigkeiten der einen der Thätigkeit oder Veränderung der andern folgen oder sie begleiten. Die Intelligenzen oder die der Reflexion und der Erkenntniss der ewigen Wahrheiten und Gottes fähigen Seelen haben viele Vorrechte, die sie von den Umwälzungen der Körper befreien; für sie muss man die moralischen Gesetze zu den physischen hinzufügen. Alle Dinge sind vorzugsweise für sie gemacht. Sie bilden zusammen den Staat des Universums, dessen Monarch Gott ist. In dieser Stadt Gottes wird vollkommene Justiz und Polizei beobachtet, und es gibt darin keine schlechte Handlung ohne Bestrafung, keine gute ohne verhältnissmässige Belohnung. Je mehr man die Dinge erkennen wird, um so schöner und den Wünschen, die ein Weiser hegen könnte, entsprechender wird man sie finden. Mit der Ordnung der Vergangenheit muss man immer zufrieden sein, weil sie dem absoluten Willen Gottes, den man aus dem Erfolge kennen lernt, gemäss ist, aber auch versuchen, die Zukunft so weit, als es von uns abhängt, dem muthmasslichen Willen Gottes oder seinen Befehlen entsprechend zu machen, unser Sparta schmücken, und sich bemühen Gutes zu thun, ohne sich jedoch zu betrüben, wenn der günstige Erfolg mangelt, in dem festen Glauben, dass Gott die beste Zeit für Veränderungen zum Bessern wird zu finden

wissen. Diejenigen, welche mit der Ordnung der Dinge nicht zufrieden sind, können sich nicht rühmen Gott zu lieben, wie sie sollen. Die Gerechtigkeit ist nichts Anderes, als die Liebe des Weisen. Die Liebe ist ein allgemeines Wohlwollen, dessen Ausübung der Weise gemäss dem Ermessen der Vernunft vertheilt, um das grösste Wohl zu erzielen. Die Weisheit ist die Wissenschaft der Glückseligkeit, oder der Mittel, zu einer dauerhaften Zufriedenheit zu gelangen, die in einem stetigen Fortschreiten zu einer grössern Vollkommenheit oder wenigstens in der Abwechselung auf der gleichen Stufe der Vollkommenheit besteht.

In Bezug auf die Physik muss man die Natur der Kraft richtig verstehen, welche von der Bewegung, die etwas mehr Relatives ist, ganz verschieden ist. Diese Kraft muss man durch die Quantität der Wirkung messen. Es gibt eine absolute, eine directive und eine respective Kraft. Jede dieser Kräfte erhält sich in dem nämlichen Grade im Universum oder in jeder Maschine, die nicht mit den übrigen in Verbindung steht, und die zwei letzteren Kräfte zusammen genommen bilden die erstere oder absolute. Die Bewegung aber erhält sich nicht in derselben Quantität, da ich den Beweis führe, dass sonst die beständige Bewegung vollständig gefunden und die Wirkung stärker sein würde, als ihre Ursache.

Schon vor einiger Zeit habe ich in den Acta von Leipzig einen physikalischen Versuch veröffentlicht, um die physischen Ursachen der Bewegungen der Gestirne zu finden. Als Grundlage stelle ich auf, dass jede Bewegung eines festen Körpers in einem flüssigen, die in krummer Linie geschieht, oder deren Geschwindigkeit kontinuierlich ungleichförmig ist, von der Bewegung des Fluidums selbst kommt. Daraus ziehe ich die Folgerung, dass die Gestirne bewegend, aber flüssige Sphären haben. Ich habe einen wichtigen allgemeinen Satz bewiesen, dass jeder Körper, der sich in einem harmonischen Kreisläufe bewegt (d. h. so, dass die Abstände vom Mittelpunkt eine arithmetische, die Geschwindigkeit eine harmonische Progression bilden, oder sich umgekehrt wie die Abstände verhalten), und der überdies eine

paracentrische Bewegung hat, d. h. Schwere oder Leichtigkeit in Bezug auf denselben Mittelpunkt (welches Gesetz auch diese Anziehung oder Abstossung befolgen), nothwendig Flächenräume beschreibt, die sich wie die Zeiten verhalten, in der Weise, wie dies Kepler bei den Planeten beobachtet hat. Indem ich sodann nach den Beobachtungen in Betracht ziehe, dass diese Bewegung elliptisch ist, finde ich, dass das Gesetz der paracentrischen Bewegung, welche mit dem harmonischen Kreislauf verbunden Ellipsen beschreibt, so sein muss, dass sich die Anziehungen umgekehrt wie die Quadrate der Abstände, d. h. wie die Erleuchtungen von der Sonne verhalten.

Ich will Ihnen nichts von meiner Rechnung der Incremente oder Differenzen sagen, wodurch ich die Berührenden bestimme, ohne die Irrationalitäten und Brüche aufzuheben, selbst dann, wenn die Unbekannte darin vorkommt, und wodurch ich die Quadraturen und transcendenten Probleme der Analysis unterwerfe. Auch werde ich nicht von einer ganz neuen Analysis sprechen, die der Geometrie eigenthümlich ist, und ganz verschieden von der Algebra; und noch weniger von einigen andern Gegenständen, wovon ich noch nicht Zeit gehabt habe, Proben zu geben, die ich alle mit wenig Worten erklären zu können wünschte, um Ihr Urtheil darüber zu erhalten, das mir unendlich gute Dienste leisten würde, wenn Sie so viel Musse hätten, als ich Achtung vor Ihrem Urtheil hege. Aber Ihre Zeit ist zu kostbar, und mein Brief schon weitläufig genug. Darum schliesse ich hier, und bin von Herzen

Venedig, 23. März 1690.

Ihr unterthäniger und sehr gehorsamer Diener

Leibniz.

III.

U e b e r

die Verbesserung der ersten Philosophie und über den Begriff der Substanz.

1694.

Sehr Viele, die an den mathematischen Wissenschaften Vergnügen finden, sehe ich vor den metaphysischen zurückschaudern, weil sie in jenen Licht, in diesen Finsterniss bemerken. Der hauptsächlichste Grund hiervon liegt meines Erachtens darin, dass die allgemeinen Begriffe und die, welche vorzugsweise für allgemein bekannt gelten, aus Nachlässigkeit und Unbeharrlichkeit der Menschen im Denken vieldeutig und dunkel geworden sind, und dass die gewöhnlich vorgebrachten Erklärungen nicht einmal Namenerklärungen sind, also nichts erklären. Auch ist es keinem Zweifel unterworfen, dass das Uebel in die übrigen Wissenschaften, die jener ersten und architectonischen untergeordnet sind, eingedrungen ist. So haben wir anstatt lichtvoller Erklärungen Distinctionen, anstatt wahrhaft allgemeiner Grundsätze topische Regeln erhalten, die oft von mehr Fällen des Gegentheils umgeworfen, als von Beispielen aufrecht erhalten werden. Und dennoch wenden die Menschen überall aus einer Art Nothwendigkeit metaphysische Ausdrücke an, und schmeicheln sich mit dem Glauben, dass sie verstanden, was sie sprechen gelernt haben. Aber nicht allein von der Substanz ist der wahre und fruchtbare Begriff offenbar gemeiniglich unbekannt, sondern auch von Ursache, Thätigkeit, Verhältniss, Aehnlichkeit und von mehreren andern allgemeinen Bezeichnungen. Daher darf sich Niemand wundern, dass jene

Grundwissenschaft, welche unter dem Namen der ersten Philosophie geht, und von Aristoteles als eine desiderirte oder gesuchte (*ζητούμενη*) aufgeführt wird, bis jetzt noch unter den zu suchenden geblieben ist. Zwar forscht Plato in seinen Gesprächen überall nach der Bedeutung der Begriffe; dasselbe thut Aristoteles in den gewöhnlich sogenannten metaphysischen Büchern; ein bedeutender Fortschritt jedoch ist nicht ersichtlich. Die späteren Platoniker verfielen auf Missgeburten von Worten; den Aristotelikern, zumal den Scholastikern lag mehr die Anregung von Untersuchungen, als ihre Beendigung am Herzen. In unsern Zeiten haben einige ausgezeichnete Männer auch auf die erste Philosophie ihre Aufmerksamkeit gewendet, bis jetzt jedoch mit nicht grossem Erfolge. Descartes hat — dies kann nicht geleugnet werden — einige ausgezeichnete Beiträge dazu geliefert, besonders hat er auch das Streben Platon's, den Geist von den Sinnen abzuziehen, mit Recht wieder erneuert, und das akademische Zweifeln oft mit Nutzen in Anwendung gebracht. Allein bald ist er aus Unbeharrlichkeit oder Keckheit im Behaupten vom Ziele abgekommen, hat das Gewisse vom Ungewissen nicht unterschieden, und daher die Natur der körperlichen Substanz auf verkehrte Weise in die Ausdehnung gesetzt, auch über die Vereinigung von Leib und Seele keine richtigen Begriffe gehabt. Der Grund davon war der Mangel an Einsicht in die Natur der Substanz im Allgemeinen. Er war nämlich durch einen Sprung zur Lösung der schwierigsten Fragen gekommen, ohne die dabei vorkommenden Begriffe erklärt zu haben. Wie weit daher seine metaphysischen „Meditationen“ von der Gewissheit entfernt sind, ist nirgend deutlicher zu ersehen, als aus seinem Aufsätze, in welchem er sie auf Veranlassung von Mersenne und Anderen vergebens mit einem mathematischen Gewande bekleiden wollte. Auch andere durch Scharfsinn ausgezeichnete Männer, sehe ich, haben sich mit Metaphysik befasst und manches Tiefe gedacht, aber so in Dunkel gehüllt, dass sie offenbar mehr errathen, als beweisen. Mir aber scheint in dieser Wissenschaft Licht und Gewissheit nöthiger zu sein, als selbst in der Mathematik, weil

die mathematischen Gegenstände ihre Proben und Kontrollen selbst bei sich führen, was der hauptsächlichste Grund ihres glücklichen Fortschritts ist; während wir in der Metaphysik diesen Vortheil entbehren. Darum ist eine besondere Art des Vortrags nöthig und gleichsam ein Faden im Labyrinth, mit dessen Hilfe nicht minder, als mit der Euklidischen Methode nach Art einer Rechnung die Fragen gelöst werden, so jedoch, dass nichtsdestoweniger eine Klarheit erhalten wird, die selbst populären Reden nichts nachgibt.

Von wie grosser Wichtigkeit dies ist, leuchtet insbesondere aus dem Begriffe der Substanz, wie ich ihn aufstelle, ein, der so fruchtbar ist, dass daraus die Hauptwahrheiten auch in Bezug auf Gott und die Geister und die Natur der Körper folgen, Wahrheiten, die zum Theil bekannt, aber unzureichend bewiesen, zum Theil bisher noch unbekannt waren, aber vom grössten Nutzen in den übrigen Wissenschaften sein werden. Um hiervon einen Vorgeschmack zu geben, will ich vor der Hand nur sagen, dass der Begriff der Kraft (welche die Franzosen *la force* nennen), zu dessen Entwicklung ich eine besondere Wissenschaft, die Dynamik, bestimmt habe, sehr viel Licht gibt zum Verständniss des wahren Begriffes der Substanz. Es ist nämlich die active, thätige Kraft von der blossen, gemeinhin in den Schulen bekannten Potenz, dem Vermögen, verschieden, weil das thätige Vermögen der Scholastiker oder die Fähigkeit nichts anderes ist, als die nahe Möglichkeit thätig zu sein, welche jedoch einer fremden Erregung und gleichsam eines Sporns bedarf, um in Thätigkeit überzugehen. Allein die thätige Kraft enthält eine Thätigkeit oder Entelechie; sie steht in der Mitte zwischen der Fähigkeit thätig zu sein und dem Thun selbst, und führt ein Streben mit sich; sie wird also durch sich selbst in Wirksamkeit versetzt und bedarf dazu keiner Hülfe, sondern nur der Aufhebung des Hindernisses. Dies kann zum Beispiel durch ein Seil, das durch einen daran aufgehängten schweren Körper angespannt wird, oder durch einen gespannten Bogen erläutert werden. Denn obgleich die Schwere oder die elastische Kraft mechanisch aus der Bewegung des

Aethers erklärt werden können und müssen, so ist doch der letzte Grund der Bewegung in der Materie die bei der Schöpfung hineingelegte Kraft, die in jedem Körper ist, aber gerade durch den Conflict der Körper in der Natur verschieden begrenzt und beschränkt wird. Und diese Kraft der Thätigkeit, behaupte ich, liegt in jeder Substanz, und es geht aus ihr immer irgend ein Thun hervor. Daher setzt auch selbst die körperliche Substanz so wenig, als die geistige je die Thätigkeit aus; was jene Denker nicht genug gefasst zu haben scheinen, welche das Wesen derselben blos in die Ausdehnung oder auch in die Undurchdringlichkeit gesetzt und gemeint haben, sie begriffen den Körper, wenn sie ihn als ein durchaus Ruhendes auffassten. Auch wird aus unsern Ueberlegungen erhellen, dass eine geschaffene Substanz von einer andern geschaffenen nicht die Kraft der Thätigkeit selbst erhält, sondern nur eine Beschränkung und Bestimmung ihres zuvor schon vorhandenen Triebes, d. i. ihrer Kraft der Thätigkeit; Anderes jetzt zu geschweigen, was zur Lösung jenes schweren Problems über die Wirksamkeit der Substanzen aufeinander dienen wird.

IV.

P r o b e s c h r i f t

über die

Dynamik,

die Entdeckung der bewundernswerthen Naturgesetze der Kräfte der Körper und ihrer Wechselwirkungen, und die Zurückführung derselben auf ihre Ursachen betreffend.

1695.

Seit ich der Aufstellung einer neuen Wissenschaft der Dynamik Erwähnung gethan, haben viele ausgezeichnete Männer an verschiedenen Stellen eine weitläufigere Auseinandersetzung dieser Lehre verlangt. Da ich nun noch keine Musse habe ein Buch darüber zu schreiben, so will ich hier eine Gabe bringen, die ein Licht anzünden kann, das vielleicht mit Zinsen zu mir zurückkömmt, wenigstens wenn ich dadurch die Meinungen derjenigen hervorlocke, die mit der Kraft des Denkens Humanität in ihren Mittheilungen verbinden. Ich sage offen, dass mir auch ihre Beurtheilungen angenehm sein sollen, und hoffe, dass sie zur Förderung des Werkes nützlich sein werden.

Ich habe schon anderswo erinnert, dass in den Körpern etwas ausser der Ausdehnung, ja vor der Ausdehnung ist, nämlich die Kraft der Natur selbst, die überall vom Urheber hineingelegt ist. Diese besteht nicht in einem blossen Vermögen, womit manche zufrieden gewesen zu sein scheinen, sondern sie ist darüber hinaus mit einem Streben oder Triebe ausgerüstet, der seine volle Wirkung haben wird, falls er nicht durch ein entgegengesetztes Streben gehindert wird. Dieser Trieb tritt hier und da den Sinnen entgegen und wird meines Erachtens überall in der Materie durch

die Vernunft erkennt, auch wo er sich der Sinnenwahrnehmung nicht offen darbietet. Wenn er nun Gott nicht als ein Wunder zugeschrieben werden darf, so ist wenigstens nothwendig, dass jene Kraft in den Körpern selbst von ihm hervorgebracht werde, ja! dass sie die innerste Natur der Körper ausmache, sintemal Thätigsein der Charakter der Substanzen ist, und Ausdehnung nichts Anderes besagt, als die stetige Fortsetzung oder Ausbreitung einer strebenden und widerstrebenden, d. i. widerstehenden, schon vorausgesetzten Substanz; soviel fehlt daran, dass die Ausdehnung die Substanz selbst ausmachen könnte. Auch thut es nichts, dass alle körperliche Thätigkeit von Bewegung, und die Bewegung selbst nur von Bewegung kommt, mag diese nun in dem Körper schon zuvor existiren oder anderswoher ihm mitgetheilt sein. Denn die Bewegung (so wie die Zeit) existirt nie, wenn man die Sache scharf nimmt; weil niemals eine ganze existirt, da sie nun einmal keine zugleich existirenden Theile hat. In ihr ist also nichts Reales, als jenes Augenblickliche, was in der zur Veränderung strebenden Kraft bestehen muss. Hierauf läuft also Alles hinaus, was in der Natur des Körpers liegt, abgesehen vom Gegenstande der Geometrie, d. i. der Ausdehnung. Auch ist man erst in dieser Weise zugleich auf die Wahrheit und die Lehre der Alten bedacht. Und wie unser Zeitalter schon die Körperchen des Demokrit, die Ideen des Platon und die Ruhe der Stoiker bei der besten Fügung der Dinge von Verachtung befreit hat, so werden jetzt die Lehren der Peripatetiker über die Formen oder Entelechien (die mit Recht räthselhaft erschienen, und kaum von den Schriftstellern selbst richtig begriffen sind) auf verständliche Begriffe gebracht werden. Demnach halten wir es also für nothwendig, die von so vielen Jahrhunderten angenommene Philosophie vielmehr zu erklären, auf dass sie in sich selber Einstimmigkeit und Bestand haben könne (wo sie dies erlaubt), und weiter aufzuhellen und mit neuen Wahrheiten zu bereichern, als sie zu vernichten.

Diese Weise der wissenschaftlichen Bestrebungen scheint mir sowohl der Klugheit des Lehrers, als auch dem Nutzen der Ler-

nenden am angemessensten, damit wir nicht die Zerstörung mehr, als den Aufbau zu begehren scheinen, und nicht unter fortwährenden Wandlungen der Wissenschaft von dem Wehen kühner Geister täglich im Ungewissen hin und her geworfen werden, sondern damit endlich einmal das menschliche Geschlecht die Sektensucht, die von dem eiteln Ruhme der Neuerung gestachelt wird, bezähme, feste Lehrsätze aufstelle, und in der Philosophie nicht minder, als in der Mathematik unaufgehaltenen Fusses weitere Fortschritte mache. Denn in den Schriften der ausgezeichneten Männer unter den Alten und Neuern (wenn man das etwa wegnimmt, worin sie gegen Andere zu hart sich aussprechen) pflegt sehr viel Wahres und Gutes zu sein, was herausgeholt und in die öffentlichen Schätze eingetragen zu werden verdient. Wenn doch die Menschen dies lieber thun wollten, als mit Tadel die Zeit verschwenden, wobei sie nur für ihre Eitelkeit streiten. Mir wenigstens, der ich bei einigem Neuem und Eigenthümlichen so vom Glücke begünstigt bin, dass mich nicht selten Freunde aufforderten, darauf allein meine Gedanken zu wenden, gefällt, ich weiss nicht wie, doch auch das Meiste von Andern, und ich beurtheile jedes nach seinem, wenn auch verschiedenen Werthe. Der Grund davon liegt vielleicht darin, dass ich Mehreres getrieben und deshalb nichts verachten gelernt habe. Aber jetzt wollen wir auf unsern Weg zurückkehren.

Die active thätige Kraft (die man mit Einigen nicht übel lateinisch auch *virtus* nennen kann) ist eine doppelte, nämlich entweder eine primitive, ursprüngliche, die in jeder körperlichen Substanz an sich ist (denn ich glaube, dass ein gänzlich ruhender Körper der Natur der Dinge fremd ist), oder eine derivative, abgeleitete, welche aus dem Conflict der Körper unter einander hervorgeht und gleichsam durch eine Beschränkung der ursprünglichen auf mannichfache Weise abgeändert wird. Die ursprüngliche ist nun nichts Anderes, als die erste Entelechie des Aristoteles, und entspricht der Seele oder der substantiellen Form. Aber schon deshalb gehört sie nur zu den allgemeinen Ursachen, die zur Erklärung der Erscheinungen nicht

hinreichen können. Daher stimmen wir denjenigen bei, welche behaupten, dass man die Formen in der Lehre von den eigenthümlichen und besonderen Ursachen der Sinnendinge nicht in Anwendung bringen dürfe; und halten diese Bemerkung für der Mühe werth, damit es nicht den Anschein hat, als wollten wir, indem wir sie gleichsam aus der Kriegsgefangenschaft in ihr altes Recht wieder einführen, um die Quellen der Dinge zu eröffnen, zugleich auch zur Plapperei der gewöhnlichen Schule zurückkehren. Indess ist die Kenntniss derselben zum richtigen Philosophiren nothwendig, und Niemand glaube die Natur des Körpers genügend erfasst zu haben, wenn er seine Aufmerksamkeit nicht auf derlei gerichtet und das Unvollständige, um nicht zu sagen Falsche, jenes rohen Begriffs der körperlichen Substanz eingesehen hat, der nur von der Einbildungskraft abhängt, und durch einen Missbrauch der (an sich vortrefflichen und sehr wahren) Corpuscularphilosophie unvorsichtiger Weise eingeführt ist: wie das schon aus dem Grunde feststeht, dass er eine gänzliche Unthätigkeit und Ruhe von der Materie nicht ausschliesst, und die Gründe von den Naturgesetzen, die die abgeleitete Kraft beherrschen, nicht angeben kann. In ähnlicher Weise ist auch die passive, leidende Kraft eine doppelte, entweder eine ursprüngliche oder eine abgeleitete. Und zwar macht die ursprüngliche Kraft des Leidens oder Widerstehens gerade das aus, was die erste Materie, wenn man sie richtig erklärt, in den Schulen genannt wird, wodurch nämlich bewirkt wird, dass der eine Körper vom andern nicht durchdrungen wird, sondern ihm ein Hinderniss bietet und zugleich so zu sagen mit einer gewissen Trägheit, d. i. mit einem Widerstande gegen Bewegung, begabt ist und sich also nicht forttreiben lässt, ohne die Kraft des Treibenden etwas zu brechen. Daher zeigt sich sodann die abgeleitete Kraft des Lebens in der zweiten Materie auf mannichfache Weise. Unser Plan aber ist, mit Beiseitelegung jenes Allgemeinen und Ursprünglichen und unter Voraussetzung dessen, wodurch wir wissen, dass wegen der Form jeder Körper immer thätig ist, und wegen der Materie jeder Kör-

per immer leidet, jetzt weiter zu gehen, und in dieser Lehre über die abgeleiteten Kräfte und Widerstände zu handeln, wiefern die Körper in verschiedenen Strebungen thätig sind, oder andererseits verschiedentlich Widerstand leisten. Denn hierauf passen die Gesetze der Thätigkeiten, die nicht allein durch die Vernunft eingesehen, sondern auch mittels sinnlicher Wahrnehmung durch die Erscheinungen bestätigt werden.

Also unter der abgeleiteten Kraft, mit welcher nämlich die Körper thätig aufeinander einwirken, verstehen wir hier keine andere, als die mit der Bewegung (der räumlichen nämlich) zusammenhängt und hinwiederum zur weiteren Hervorbringung der räumlichen Bewegung strebt. Denn wir erkennen an, dass durch die räumliche Bewegung die übrigen materiellen Erscheinungen erklärt werden können. Bewegung ist stetige Veränderung des Orts, hat also Zeit nöthig. Sowie das in Bewegung befindliche Bewegliche in der Zeit Bewegung hat, so hat es in jedem Augenblicke Geschwindigkeit, welche um so grösser ist, je mehr Raum durchlaufen und je weniger Zeit verbraucht wird. Die Geschwindigkeit mit der Richtung zusammengenommen wird Streben genannt; Antrieb aber ist das Produkt aus der Masse des Körpers in die Geschwindigkeit, und also die Quantität, die die Kartesianer Quantität der Bewegung zu nennen pflegen, nämlich die augenblickliche; obschon genauer gesprochen die Quantität der Bewegung selbst, die ja in der Zeit existirt, aus einer Anhäufung von (gleichförmigen oder ungleichförmigen) während einer gewissen Zeit im Beweglichen befindlichen Antrieben, multiplicirt mit der Zeit, entsteht. Wir sind in den Verhandlungen mit ihnen ihrer gewöhnlichen Sprachweise gefolgt. Ja! wie wir (dem wissenschaftlichen Sprachgebrauche nicht unangemessen) von einer schon geschehenen oder geschehen sollenden Vermehrung die Vermehrung, welche jetzt geschieht, gleichsam als den Zuwachs oder das Element der Vermehrung unterscheiden können; oder wie man das gegenwärtige Fallen von dem schon geschehenen Fall, den es vermehrt, unterscheiden kann: so könnten wir auch das gegenwärtige oder augenblickliche Element der Bewegung von der

Bewegung selbst (*motus*), die sich durch einen Zeitverlauf verbreitet, unterscheiden, und es augenblickliche Bewegung (*motio*) nennen; und so wird Quantität der augenblicklichen Bewegung diejenige genannt werden, die gewöhnlich der Bewegung selbst zugeschrieben wird. Und obwol wir in Bezug auf die Worte nachsichtig sein mögen, nachdem wir die Erklärung aufgestellt haben, so müssen wir doch vorher mit ihnen sorglich sein, damit wir nicht durch Zweideutigkeit getäuscht werden.

Ferner wie die Messung der Bewegung während eines Zeitverlaufs nach unendlich vielen Antrieben geschieht, so entsteht wiederum der Antrieb (obschon er etwas Augenblickliches ist) aus unendlich vielen Graden, die nach einander demselben Bewegbaren eingeprägt sind; er hat auch ein gewisses Element, und kann nur aus der unendlichen Wiederholung desselben entspringen. Man stelle sich eine Röhre AC vor, die sich auf der horizontalen Ebene dieses Blattes mit einer gewissen gleichförmigen Geschwindigkeit um den unbewegten Punkt C im Kreise bewegt, und eine in der Höhlung der Röhre befindliche Kugel B, die von einem Bande oder Hindernisse befreit wird, und sich mit Centrifugalkraft zu bewegen anfängt. Offenbar ist das Streben der Kugel B, sich vom Mittelpunkte zu entfernen, wonach sie nämlich innerhalb der Röhre gegen ihr anderes Ende A hinstrebt, anfangs unendlich klein im Verhältniss zu dem Antriebe, den sie dann schon von der kreisenden Bewegung hat, und wonach die Kugel B mit der Röhre selbst von dem Orte D unter Beibehaltung der Entfernung vom Mittelpunkte gegen D' hinstrebt. Ist aber der centrifugale von der kreisenden Bewegung ausgehende Eindruck einige Zeit stetig fortgesetzt, so muss während des Fortschritts in der Kugel ein centrifugaler Antrieb entstehen, so dass das Ganze dieses letzteren D'B' im Vergleich und Verhältniss zum andern Antriebe DD' steht. Hieraus ist offenbar, dass der Trieb ein doppelter ist, nämlich der elementare oder unendlich kleine, den ich auch *Sollicitation* nenne, und der, welcher durch stetige Fortsetzung oder Wiederholung der elementaren Triebe gebildet wird, d. h. der Antrieb selbst. Jedoch will ich damit

nicht sagen, dass diese mathematischen Dinge wirklich so in der Natur gefunden werden, sondern nur dass sie zu genauen Messungen, die durch eine Abstraction des Verstandes gemacht werden müssen, von Nutzen sind.

Daher ist auch die Kraft eine doppelte: die eine ist die elementare, die ich auch die todte nenne, weil in ihr die Bewegung noch nicht vorhanden ist, sondern nur Sollicitation zur Bewegung, wie bei der Kugel in der Röhre oder beim Steine in der Schleuder, auch während sie noch durch ein Band festgehalten werden; die andere aber ist die gewöhnliche Kraft, die mit wirklicher Bewegung verbunden ist, und die ich die lebendige nenne. Ein Beispiel von der todten Kraft ist die Centrifugalkraft selbst, ebenso die Schwer- oder Centripetalkraft, auch die Kraft, womit eine gespannte Feder ihren frühern Zustand wieder herzustellen strebt. Dagegen zeigt sich im Stosse, der von einem schweren schon einige Zeit fallenden Körper, oder von einem Bogen, der einige Zeit hindurch sich in den frühern Zustand wiederherstellt, oder von einer ähnlichen Ursache ausgeht, die lebendige Kraft, welche aus unendlich vielen stetig fortgesetzten Eindrücken der todten Kraft entsteht. Und dies ist es, was Galiläi wollte, wenn er in räthselhafter Redeweise die Kraft des Stosses unendlich nannte, nämlich wenn sie mit dem einfachen Triebe der Schwere verglichen wird. Obwol nun der Antrieb mit der lebendigen Kraft immer verbunden ist, so unterscheiden sie sich doch, wie unten gezeigt werden wird.

Unter lebendiger Kraft in einem Aggregat von Körpern kann wieder eine doppelte verstanden werden, die Gesamtkraft nämlich, oder die den Theilen zukommende, und diese letztere partiale ist wiederum entweder eine respective oder eine directive, d. h. entweder den Theilen eigenthümlich oder gemeinschaftlich. Die respective oder eigenthümliche ist diejenige, womit die im Aggregat befassten Körper auf einander wirken können; die directive oder gemeinschaftliche ist diejenige, womit ausserdem noch das Aggregat selbst nach Aussen hin wirken kann. Directiv aber nenne ich

sie darum, weil die ganze Kraft der Gesammtrichtung in dieser partialen Kraft erhalten wird. Sie würde allein übrig bleiben, wenn man sich vorstellte, dass plötzlich die Bewegung der Theile untereinander hinweggenommen würde, und das Aggregat erstarrte. Daher bilden die respective und die directive Kraft zusammengenommen die absolute Gesamtkraft. Dies wird aber besser aus den unten zu gebenden Regeln ersehen werden.

Die Alten hatten, soviel wir wissen, nur von der todten Kraft eine Wissenschaft, die gewöhnlich Mechanik genannt wird und vom Hebel, der Rolle, der geneigten Ebene (wohin der Keil und die Schraube gehören), dem Gleichgewicht der Flüssigkeiten und Aehnlichem handelt. Da wird nur vom ersten Streben der Körper aufeinander gehandelt, bevor sie noch einen Antrieb im Wirken erhalten haben. Obwol nun die Gesetze der todten Kraft auf die lebendige gewissermassen übertragen werden können, so ist doch grosse Vorsicht nöthig. So haben sich hierin diejenigen getäuscht, welche die Kraft im Allgemeinen mit der Quantität des Produkts aus der Masse in die Geschwindigkeit verwechselt haben, indem sie gefunden hatten, dass die todte Kraft im zusammengesetzten Verhältnisse dieser beiden steht. Dies findet nämlich da in einer besondern Rücksicht statt, wie wir schon früher bemerkt haben, da z. B. beim Falle verschiedener Körper im Anfange der Bewegung allerdings die Grössen der im Fallen durchlaufenen Räume, wenn sie nämlich noch unendlich klein oder elementar sind, den Geschwindigkeiten oder den Bestrebungen herabzufallen proportional sind. Allein beim Fortgange der Bewegung, wo eine lebendige Kraft entsteht, sind die erlangten Geschwindigkeiten nicht mehr den im Fall schon durchlaufenen Räumen proportional; nach jenen jedoch muss die Kraft gemessen werden, wie wir früher gezeigt haben und noch ferner zeigen werden, aber nur nach ihren Elementen. Galiläi war der erste, der über die lebendige Kraft handelte, obwohl der Name, ja sogar der Begriff anders war; auch erklärte er zuerst, wie durch Beschleunigung die Bewegung der fallenden Körper entsteht. Descartes unterschied richtig die Geschwindigkeit von der Richtung, und sah, dass auch beim

Conflict der Körper etwas erfolgt, wodurch das Frühere gar nicht verändert wird. Allein die kleinste Bewegung schätzte er nicht richtig, indem er die Richtung allein oder die Geschwindigkeit allein verändert, während doch eine wechselseitige Veränderung mit beiden anzustellen war. Die Möglichkeit davon lag ausser seinem Gesichtskreise, weil ihm so verschiedenartige Dinge nicht verglichen und durcheinander bestimmt werden zu können schienen, ihm, der damals mehr auf das Modale, als das Sachliche hingewandt war, um seiner andern Irrthümer in dieser Lehre zu geschweigen.

Honoratus Fabri, Marcus Marci, Joh. Alf. Borelli, Ignaz Baptist Pardies, Claudis des Chales und andere sehr scharfsinnige Männer haben in der Lehre von der Bewegung nicht zu Verachtendes geleistet, aber doch Irrthümer und zwar in Hauptsachen nicht vermieden. Huygens, der unser Zeitalter durch vortreffliche Entdeckungen berühmt gemacht hat, ist, so viel ich weiss, der erste, der auch in dieser Beziehung auf die reine und lautere Wahrheit gekommen ist und diese Lehre von Fehlschlüssen befreit hat, nachdem er früher einige Regeln veröffentlicht hatte. Auch Wren, Wallis, Mariotte, Männer, die in diesen Studien, wenn auch in verschiedener Weise, ausgezeichnet sind, haben ohngefähr dieselben Regeln erhalten. Allein über die Ursachen sind die Ansichten doch nicht dieselben; daher nehmen die in dieser Wissenschaft glänzenden Männer auch nicht immer dieselben Folgerungen an. Also sind auch die wahren Quellen dieser Wissenschaft, soweit wir wissen, noch nicht erschlossen gewesen. In der That wird nicht von Allen anerkannt, was mir gewiss zu sein scheint: dass der Rückstoss oder das Zurückwerfen nur von einer elastischen Kraft, d. h. vom Widerstreben einer innerlichen Bewegung, ausgeht. Auch hat Niemand vor mir den Begriff der Kräfte selbst erklärt. Dies hat die Cartesianer und Andere verwirrt; denn dass die Summe der Bewegung oder des Antriebs (welche sie für die Quantität der Kräfte halten) nach einem Zusammentreffen von der frühern verschieden sich gestalten könne, konnten sie schon deshalb nicht

fassen, weil nach ihrer Meinung gerade dadurch die Quantität der Kräfte verändert würde.

Ich war noch ein junger Mann, und setzte das Wesen des Körpers mit Demokrit, Gassendi und Descartes, die dem erstern in dieser Beziehung folgten, damals lediglich in die träge Masse, als ein Schriftchen unter dem Titel „physische Hypothese“ von mir ausging, in welchem ich sowohl die abstracte, als die concrete Theorie der Bewegung auseinandersetzte. Wie ich sehe, hat dieses Buch vielen ausgezeichneten Männern mehr, als seine Mittelmässigkeit verdient, gefallen. Unter Voraussetzung jenes Begriffes vom Körper behauptete ich darin, dass jeder anlaufende anstossende Körper sein Streben dem den Stoss empfangenden oder direct entgegenstehenden Körper als solchem gibt. Denn da er im Augenblick des Anstosses weiter zu gehen und also den, der den Stoss empfängt, mit sich fortzureissen strebt, und da dieses Streben (wegen der damals von mir angenommenen Gleichgültigkeit des Körpers für Bewegung oder Ruhe) seine Wirkung in dem Körper, der den Stoss empfängt, durchaus haben muss, wenn es nicht von einem entgegengesetzten Streben gehindert wird, ja selbst wenn es davon gehindert wird, indem dann nur jene verschiedenen Strebungen mit einander zusammengesetzt werden müssen: so war es handgreiflich, dass kein Grund angegeben werden kann, warum der anstossende Körper die Wirkung, auf die er ausgeht, nicht erreichen, oder warum der den Stoss empfangende Körper das ganze Streben des andern, der den Stoss ausübt, nicht aufnehmen sollte. Folglich ist die Bewegung des den Stoss empfangenden Körpers aus seinem vorherigen und dem aufgenommenen neuen oder fremden Streben zusammengesetzt. Hiernach zeigte ich ferner: wenn lediglich die mathematischen Begriffe Grösse, Gestalt, Ort, und deren Veränderung, oder im Augenblick des Zusammentreffens das Streben sie zu verändern, in dem Begriffe des Körpers angenommen würden, dergestalt, dass metaphysische Begriffe, nämlich der des thätigen Vermögens in der Form und der der Trägheit oder des Widerstands gegen die Bewegung in der Materie dabei unbeachtet

bleiben; und wenn also der Erfolg des Zusammentreffens lediglich durch geometrische Zusammensetzung der Strebungen, wie wir auseinandergesetzt haben, bestimmt werden müsste: so müsste dann folgen, dass das Streben auch des kleinsten stossenden Körpers dem ganzen zweiten Körper eingedrückt würde, der den Stoss empfängt, wenn er auch der grösste wäre, und dass also der grösste ruhende Körper von einem auch noch so kleinen anstossenden ohne irgend eine Verzögerung desselben mit fortgeführt würde, da ja in einem solchen Begriffe der Materie kein Widerstand derselben gegen die Bewegung, sondern vielmehr eine Gleichgültigkeit dagegen liegt. Darum würde es nicht schwieriger sein, einen grossen ruhenden Körper fortzutreiben, als einen kleinen; die Wirkung würde somit ohne Gegenwirkung, und eine Schätzung des Vermögens würde gar nicht möglich sein, da Jegliches von Jeglichem geleistet werden könnte. Da dies und vieles Andere der Art der Ordnung der Dinge zuwiderläuft, und wider die Grundsätze der wahren Metaphysik streitet, so glaubte ich damals wenigstens (und zwar richtig), dass der allweise Urheber der Dinge durch den Bau des Systems die Folgen vermieden habe, die sich aus den blossen der reinen Geometrie entnommenen Gesetzen der Bewegung ergeben würden.

Allein später erforschte ich Alles tiefer, und worin die systematische Erklärung der Dinge läge. Ich bemerkte, dass jene frühere Hypothese vom Begriffe des Körpers unvollständig ist, und dass sowohl andere Gründe, als auch das eben Besprochene zum Beweise dienen, dass in den Körper ausser der Grösse und Undurchdringlichkeit etwas gesetzt werden müsse, woraus die Betrachtung der Kräfte entsteht, deren metaphysische Gesetze zu den Gesetzen der Ausdehnung hinzugefügt gerade die Regeln der Bewegung ergeben, die ich die systematischen genannt hatte; nämlich dass jede Veränderung gradweise geschieht, dass keine Wirkung ohne Gegenwirkung ist, dass keine neue Kraft ohne Verlust der frühern hervorgeht, also der fortreissende Körper immer vom fortgerissenen verzögert wird, und dass nicht mehr oder weniger Macht in der Wirkung als in der Ursache enthal-

ten ist. Da nun dies Gesetz nicht aus dem Begriff der Masse abgeleitet wird, so muss es aus etwas folgen, was in den Körpern ist, nämlich aus der Kraft selbst; denn sie erhält sich immer in derselben Quantität, wenn sie auch von verschiedenen Körpern in Anspruch genommen wird. Hieraus also habe ich den Schluss gezogen, dass ausser dem rein Mathematischen und der Einbildungskraft Angehörigen noch etwas Metaphysisches und nur durch den Verstand Erfassbares anzunehmen, und ein der materiellen Masse übergeordnetes und so zu sagen formales Princip hinzuzufügen ist. Denn es können einmal nicht alle die körperlichen Dinge betreffenden Wahrheiten aus blossen logistischen und geometrischen Grundsätzen über das Grosse und das Kleine, das Ganze und die Theile, die Gestalt und die Lage entnommen werden; sondern es müssen noch andere über Ursache und Wirkung, Thätigkeit und Leiden hinzukommen, wodurch die Gründe der Ordnung der Dinge gewahrt werden. Ob wir dies Princip Form, oder Entelechie, oder Kraft nennen, thut nichts zur Sache, wenn wir uns erinnern, dass es allein durch den Begriff der Kräfte verständlich erklärt wird.

Dass aber heutzutage einige ausgezeichnete Männer, die gerade das Unzureichende des gewöhnlichen Begriffs der Materie einsehen, Gott ex machina herbeiholen und den Dingen alle Kraft der Thätigkeit nehmen — gleichsam eine Art mosaischer Philosophie, wie sie Fludd ehemals nannte, — kann meinen Beifall nicht haben. Denn obgleich ich zugebe, dass sie treffend bemerkt haben, eine geschaffene Substanz könne auf die andere keinen eigentlichen Einfluss haben, wenn man die Sache in metaphysischer Strenge nehme, und auch gern gestehe, dass alle Dinge durch stets fortdauernde Schöpfung von Gott kommen, so glaube ich doch, dass es in den Dingen keine natürliche Wahrheit gibt, deren Grund unmittelbar in dem göttlichen Thun oder Willen zu suchen sei, sondern dass in die Dinge selbst immer von Gott etwas gelegt ist, woraus sich alle ihre Prädikate erklären. Wenigstens hat Gott anerkannter Massen nicht nur Körper geschaffen, sondern auch Seelen, denen

die ersten Entelechien entsprechen. Aber dies soll anderswo aus seinen eigenen tiefer gefassten Gründen bewiesen werden.

Indessen, obwol ich ein thätiges, die materiellen Begriffe überragendes und so zu sagen lebendiges Princip überall in den Körpern annehme, so stimme ich darum doch nicht Heinrich More und andern sehr frommen und geistvollen Männern bei, die sich ich weiss nicht welches Archäus oder hylarchischen Principis auch zur Beschaffung der Erscheinungen in einer solchen Weise bedienen, als ob nämlich nicht Alles mechanisch erklärt werden könnte in der Natur, und als ob diejenigen, die das versuchen, das Unkörperliche aufzuheben schienen, nicht ohne sich der Unfrömmigkeit verdächtig zu machen; oder als ob mit Aristoteles behufs der kreisenden Bewegung an die Sphären Intelligenzen geheftet werden müssten, oder man behaupten müsse, die Elemente würden von ihrer Form nach oben oder unten getrieben — eine Lehrweise, die zwar kurz, aber ohne Nutzen ist. Diesen, sage ich, stimme ich nicht bei, und eine solche Philosophie gefällt mir eben so wenig, als mir jene Theologie der Alten gefallen hat, die da glaubten, dass Jupiter donnere oder schneie, und darum Männer, die nach den näheren Ursachen forschten, sogar durch die Beschuldigung des Atheismus beschimpften. Die beste Vermittlung, wodurch gleichmässig der Frömmigkeit und der Wissenschaft Genüge geschieht, ist meines Erachtens die, dass wir anerkennen, dass zwar alle körperlichen Erscheinungen aus mechanisch wirkenden Ursachen hergenommen werden können, aber dass wir einsehen, dass die mechanischen Gesetze selbst im Allgemeinen aus höheren Gründen fliessen, und so die höhere wirkende Ursache nur bei Aufstellung der allgemeinen und entfernten Ursachen in Anwendung bringen. Nachdem diese aber einmal festgestellt sind, so geben wir nachher, wenn über die nahen und besonderen Ursachen der natürlichen Dinge gehandelt wird, den Seelen oder Entelechien eben so wenig Platz, als den müssigen Vermögen oder den unerklärbaren Sympathien. Auch selbst die erste und allgemeinste wirkende Ursache darf bei Behandlung des Besondern nicht ins Mittel tre-

ten, ausser wiefern man auf die Zwecke sieht, die die göttliche Weisheit bei einer solchen Ordnung der Dinge gehabt hat, damit wir keine Gelegenheit zu ihrem Preis und zur Anstimmung der schönsten Lobgesänge vernachlässigen.

Freilich werden die Endursachen (wie ich an dem ganz ausgezeichneten Beispiele des optischen Principis gezeigt habe, was von Molineux in seiner Dioptrik sehr gebilligt ist) zuweilen mit grossem Nutzen auch bei den besonderen Naturerscheinungen angewandt, nicht nur, damit wir die schönsten Werke des höchsten Urhebers mehr bewundern, sondern auch damit wir zuweilen auf diesem Wege etwas errathen, was sich auf dem der wirkenden Ursachen nicht ebenso oder nur hypothetisch erschliesst. Diesen Gebrauch haben die Philosophen bisher vielleicht nicht hinreichend bemerkt. Und im Allgemeinen ist festzuhalten, dass Alles in der Welt doppelt erklärt werden kann: durch das Reich der Macht oder durch wirkende Ursachen, und durch das Reich der Weisheit oder durch Endursachen. Denn Gott leitet die Körper nach der Weise eines Baumeisters wie Maschinen nach den Gesetzen der Grösse oder den mathematischen, und zwar zum Vortheil der Seelen; die Seelen dagegen, die der Weisheit fähig sind, leitet er nach der Weise eines Fürsten, ja! eines Vaters, wie seine Bürger, die in einer gewissen gesellschaftlichen Verbindung mit ihm stehen, nach den Gesetzen der Güte oder den moralischen zu seinem Ruhme. Beide Reiche durchdringen sich überall, jedoch ohne Verwirrung und Störung der Gesetze eines jeden, dergestalt dass zugleich durch das Reich der Macht das Grösste, und durch das Reich der Weisheit das Beste erreicht wird. — Hier aber ist unsere Absicht, die allgemeinen Regeln der wirkenden Kräfte aufzustellen, um uns derselben bei Erklärung der besondern wirkenden Ursachen nachher bedienen zu können.

Ferner bin ich zu der wahren Messung der Kräfte, und zwar zur nämlichen auf den verschiedensten Wegen gekommen: auf einem a priori aus ganz einfacher Betrachtung des Raumes, der Zeit und der Thätigkeit (wie ich anderswo auseinandersetzen

werde), auf dem andern a posteriori, indem ich die Kraft nach der Wirkung messe, die sie sich selbst verzehrend hervorbringt. Ich meine hier nämlich nicht jede beliebige Wirkung, sondern nur eine solche, auf welche die Kraft verwendet, oder wodurch sie verbraucht werden muss, und die man deshalb eine kraftverbrauchende nennen könnte. Von dieser Art ist die Wirkung nicht, die ein schwerer Körper ausübt, der sich auf einer vollkommen horizontalen Fläche fortbewegt, weil er stets dieselbe Kraft behält; mag immerhin eine solche Wirkung hervorgebracht werden; wiewol wir auch selbst bei dieser so zu sagen unschädlichen Wirkung durch richtige Anwendung diese unsere Art der Messung durchgeführt haben. Aber jetzt wollen wir sie bei Seite legen. Ich habe nun jene Wirkung aus den kraftverbrauchenden gewählt, welche der Gleichartigkeit, d. h. der Theilung in ähnliche und gleiche Theile, am meisten fähig ist, wie es beim Aufsteigen eines schweren Körpers der Fall ist. Denn die Erhebung eines schweren Körpers zwei oder drei Fuss hoch ist genau das Doppelte oder Dreifache der Erhebung desselben Körpers einen Fuss hoch, und die Erhebung eines doppelt so schweren Körpers einen Fuss hoch ist genau das Doppelte der Erhebung des einfach schweren Körpers bis zur Höhe von einem Fuss; daher ist die Erhebung des doppelt so schweren bis zu drei Fuss genau das Sechsfache von der Erhebung des einfach schweren bis zu einem Fuss. Es wird nämlich vorausgesetzt (wenigstens zum Lehrvortrag, obgleich sich die Sache in Wahrheit vielleicht anders verhält; der Fehler aber ist hier unmerklich), dass die schweren Körper bei grösserer oder kleinerer Entfernung vom Horizont gleichmässig schwer sind. Dagegen bei der Feder hat die Gleichartigkeit nicht so leicht statt. Da ich also verschiedene Körper oder Körper mit verschiedenen Geschwindigkeiten vergleichen wollte, so sah ich zwar leicht, wenn der Körper A einfach, und der Körper B doppelt so gross, die Geschwindigkeit von beiden aber gleich ist, dass dann auch die Kraft von jenem die einfache, von diesem die doppelte ist, da genau Alles, was in Jenem einmal gesetzt ist, in diesem zwei-

mal gesetzt wird. Denn in B ist zweimal ein Körper von gleicher Grösse und Geschwindigkeit mit A, und weiter nichts. Dagegen sah ich, wenn die Körper A und C gleich sind, aber die Geschwindigkeit von A einfach und die von C doppelt so gross ist, dass dann nicht genau das, was in A ist, in C verdoppelt wird, da wol die Geschwindigkeit, nicht aber zugleich der Körper doppelt gesetzt wird. Und hier war, wie ich sah, von denen gefehlt, welche glaubten, dass durch jene Verdoppelung der Modalität allein die Kraft selbst verdoppelt werde, wie ich denn schon ehemals angemerkt und erinnert habe, die wahre, aber (trotz der vielen Schriften über die Elemente der allgemeinen Mathematik) bisher doch noch nicht gelehrt Kunst zu messen bestehe darin, dass man schliesslich auf etwas Gleichartiges, d. h. auf eine genaue und allseitige Verdoppelung nicht allein des Modus, sondern auch der Sache komme. Von dieser Methode kann keine andere, bessere und deutlichere Probe gegeben werden, als die in gegenwärtigem Aufsätze vorgelegte.

Um also zu diesem Ziele zu gelangen, habe ich in Betracht gezogen, ob jene zwei Körper A und C von gleicher Grösse, aber mit verschiedener Geschwindigkeit, Wirkungen hervorbringen können, die mit ihren Ursachen gleichgeltend und untereinander gleichartig sind. So nämlich würden sie wenigstens durch ihre Wirkungen genau verglichen werden, während es an sich nicht wohl möglich war. Ich habe nun angenommen, dass die Wirkung ihrer Ursache gleich sein muss, wenn sie durch Aufwand oder Verbrauch der ganzen Kraft hervorgebracht wird, und es kommt dabei nicht darauf an, in wie viel Zeit sie hervorgebracht wird. Man setze also voraus, dass die Körper A und C gleich schwer sind, und ihre ganze Kraft zum Aufsteigen verwenden. Zu diesem Ende stelle man sich vor, dass sie in dem Augenblicke, wo sie ihre genannten Geschwindigkeiten, A die einfache, C die doppelte, haben, sich an den Enden senkrechter Pendel PA und EC befinden. Es ist nun aus dem von Galiläi und Anderen Bewiesenen bekannt, dass, wenn der Körper A mit einer Geschwindig-

keit $= 1$ über den Horizont HR höchstens bis zu einer Höhe (2 A.H) von einem Fuss steigt, dann der Körper C mit einer Geschwindigkeit $= 2$ höchstens bis zu einer Höhe (2 C.R) von 4 Fuss steigen kann. Daraus folgt nun, dass ein schwerer Körper, der eine Geschwindigkeit $= 2$ hat, an Kraft das Vierfache dessen ist, der einen Geschwindigkeitsgrad $= 1$ hat, da er durch Aufwand seiner ganzen Kraft genau das Vierfache bewirken kann. Denn indem er ein Pfund, d. h. sich selbst vier Fuss hoch hebt, hebt er genau viermal ein Pfund einen Fuss hoch. Auf dieselbe Weise schliesst man allgemein, dass die Kräfte gleicher Körper sich verhalten, wie die Quadrate der Geschwindigkeiten, und also die Kräfte der Körper im Allgemeinen im zusammengesetzten Verhältnisse aus dem einfachen der Körper und dem zweifachen der Geschwindigkeiten stehen.

Dasselbe habe ich durch Nachweisung des Widersinns (nämlich der beständigen Bewegung) bestätigt, worauf die entgegengesetzte Meinung führt, die gewöhnlich, insbesondere von den Cartesianern, angenommen wird, und wonach die Kräfte im zusammengesetzten Verhältniss der Körper und der Geschwindigkeiten stehen sollen. Dieser Methode habe ich mich auch oft bedient, um zwei an Kraft ungleiche Zustände a posteriori zu bestimmen, und zugleich den grössern von dem kleinern durch ein bestimmtes Kennzeichen zu unterscheiden. Wenn durch Substitution des einen für den andern eine beständige mechanische Bewegung entsteht, oder eine Wirkung, die grösser ist als ihre Ursache, so sind jene Zustände sich auf keinen Fall gleich, sondern der für den andern substituirte war mächtiger, weil er einen grössern Erfolg bewirkt hat. Ich nehme aber als gewiss an, dass die Natur niemals sich an Kräften Ungleiches substituirt, sondern dass die ganze Wirkung immer der vollen Ursache gleich ist, und dass wir umgekehrt das an Kräften Gleiche sicher für einander substituiren und dabei auf das Ungebundenste voraussetzen können, als hätten wir jene Substitution in der Wirklichkeit ausgeführt, ohne die geringste Furcht vor der beständigen mechanischen Bewegung hegen zu müssen. Wenn es also wahr wäre, wovon

man sich gewöhnlich überredet, dass der Körper A von einer Schwere $= 2$ (denn so wollen wir jetzt annehmen), und mit einer Geschwindigkeit $= 1$, und der Körper C von einer Schwere $= 1$ und mit einer Geschwindigkeit $= 2$ einander gleichgelten, so muss der eine für den andern ohne Fehler substituiert werden können. Allein so verhält es sich nicht. Denn nehmen wir an, A $= 2$ habe durch das Herabfallen 2 A 1 A von der Höhe eines Fusses 2 A.H eine Geschwindigkeit $= 1$ erlangt, und substituieren wir dafür, während es sich eben in 1 A oder im Horizont befindet, das (wie man vermeint) gleichgeltende C von einem Gewicht $= 1$ mit der Geschwindigkeit $= 2$, welches bis zu C oder einer Höhe von 4 Fuss aufsteigt. So haben wir durch das blosse Herabsteigen des zwei Pfund schweren A von der Höhe eines Fusses 2 A.H und durch Substituierung eines gleichgeltenden ein Aufsteigen eines Pfundes bis zu vier Fuss bewirkt, was das Doppelte des frühern ist. Also haben wir eben so viel Kräfte gewonnen, oder eine beständige mechanische Bewegung bewirkt, was jedenfalls widersinnig ist. Auch kommt es nicht darauf an, ob wir wegen der Gesetze der Bewegungen diese Substitution in der Wirklichkeit ausführen können; denn eine Substitution von Gleichgeltendem kann auch in Gedanken mit Sicherheit geschehen. Indessen haben wir auch verschiedene Mittel ausgedacht, um in Wirklichkeit mit einer beliebig weit zu treibenden Annäherung die ganze Kraft des Körpers A auf den vorher ruhenden Körper C übertragen zu können, der aber jetzt allein in Bewegung versetzt wird, während A in Ruhe gebracht ist. So würde an die Stelle eines Gewichts von zwei Pfunden mit der Geschwindigkeit $= 1$ ein Pfund mit der Geschwindigkeit $= 2$ treten, wenn dies gleichgeltend wäre; dass sich aber hieraus ein Widersinn ergibt, haben wir nachgewiesen. Auch ist dies wahrlich nichts Leeres und Nichtiges, oder sich um einen Wortstreit Drehendes; es hat vielmehr bei Vergleichung von Maschinen und Bewegungen eine sehr wichtige Anwendung. Denn wenn Jemand von Wasser, oder Thieren, oder einer andern Ursache eine Kraft hat, vermittels deren ein hundert Pfund schwerer Körper in fortwährender

Bewegung erhalten wird, durch welche er innerhalb einer Viertelminute einen horizontalen Kreis mit einem Durchmesser von dreissig Fuss zurücklegen kann; und wenn ein Anderer anstatt dessen in derselben Zeit das doppelte Gewicht immer nur durch den halben Kreis zu bringen vermag, mit einem kleinern Aufwand, dir aber dies zum Gewinn anrechnet, so wisse, dass du getäuscht und um die Hälfte der Kräfte betrogen bist. Aber da jetzt die Irrthümer beseitigt sind, so wollen wir die wahren und in der That bewundernswerthen Gesetze der Natur in dem zweiten Theile dieses hingeworfenen Aufsatzes, der im Monat Mai gegeben werden soll, etwas deutlicher aufstellen.

V.

Neues System

der

Natur und der Gemeinschaft der Substanzen, sowie
der Vereinigung von Leib und Seele.

1695.

1. Es ist schon mehrere Jahre her, dass ich dieses System entworfen und gelehrten Männern zum Theil mitgetheilt habe, besonders einem der grössten Theologen und Philosophen unserer Zeit, der einige meiner Gedanken durch eine hohe Person erfahren und sie sehr paradox gefunden hatte. Nachdem er aber Erläuterungen von mir erhalten hatte, nahm er sein Urtheil auf die edelmüthigste und erbaulichste Weise von der Welt zurück, billigte einen Theil meiner Sätze, und liess in Betreff der andern, mit denen er noch nicht einverstanden war, von seinem Tadel ab. Seit jener Zeit habe ich mein Nachdenken nach Gelegenheit fortgesetzt, um dem Publikum nur wohl geprüfte Meinungen zu geben. Auch habe ich den Einwürfen gegen meine Versuche über Dynamik, die hiermit in Verbindung stehen, zu begegnen versucht. Angesehene Personen haben nähere Erläuterungen meiner Gedanken gewünscht, und so habe ich endlich die folgenden Meditationen gewagt, obschon sie keineswegs populär, noch auch für Geschmack und Geist von Jedermann geeignet sind. Ich habe mich dazu besonders deshalb entschlossen, um aus den Beurtheilungen derjenigen Nutzen zu ziehen, welche Einsicht in diesen Gegenständen haben; indem es zu beschwerlich sein würde, im Einzelnen die Männer aufzusuchen und anzugehen, die geneigt sein

würden, mir Belehrungen zu ertheilen, die ich stets gern annehmen werde, vorausgesetzt, dass sich darin Liebe zur Wahrheit zeigt und nicht leidenschaftliches Eifern für vorgefasste Meinungen.

2. Obgleich ich einer von denen bin, die viel in der Mathematik gearbeitet haben, so habe ich doch seit meiner Jugend nicht aufgehört, über die Philosophie nachzudenken. Denn es erschien mir immer als möglich, durch klare Beweise darin etwas Gediegenes aufzustellen. Ich war ziemlich tief in das Gebiet der Scholastiker eingedrungen, als ich noch sehr jung durch die Mathematik und die neuern Schriftsteller davon abgezogen wurde. Mir gefielen ihre schönen Weisen, die Natur mechanisch zu erklären, und ich verachtete mit Recht die Methode derer, die nur Formen oder Vermögen anwenden, über welche man nichts erfährt. Aber als ich nachher die Principien der Mechanik selbst zu erforschen suchte, um von den Gesetzen, die uns die Erfahrung kennen lehrt, Rechenschaft zu geben, bemerkte ich, dass die blosse Betrachtung einer ausgedehnten Masse nicht hinreichte, und dass man noch den Begriff der Kraft in Anwendung bringen müsste, der, obschon aus dem Gebiet der Metaphysik, doch sehr verständlich ist. Auch schien mir die Meinung, wonach die Thiere zu blossen Maschinen gemacht oder herabgesetzt werden, zwar möglich, aber unwahrscheinlich und selbst gegen die Ordnung der Dinge.

3. Anfangs, als ich mich vom Joch des Aristoteles freigemacht hatte, neigte ich mich zum Leeren und zu den Atomen; denn dadurch wird die Einbildungskraft am besten erfüllt. Indessen nach vielen Ueberlegungen davon zurückgekommen, sah ich, dass es unmöglich ist, die Principien einer wahrhaften Einheit in der Materie allein oder in dem, was nur leidend ist, zu finden, da darin Alles nur Ansammlung oder Anhäufung von Theilen in's Unendliche ist. Nun kann aber die Vielheit ihre Realität nur von wahrhaften Einheiten haben, die anderswoher kommen, und etwas ganz Anderes sind, als die Punkte, aus denen das Stetige anerkannter Massen nicht bestehen kann.

So wurde ich gezwungen, um diese reellen Einheiten zu finden, zu einem formellen Atom meine Zuflucht zu nehmen, da ein materielles Wesen nicht zugleich materiell und völlig untheilbar oder eine wahrhafte Einheit sein kann. Es mussten also die heutzutage so verschrieenen substantiellen Formen zurückgerufen und gleichsam wieder eingesetzt werden, aber auf eine Weise, die sie verständlich machte, und die den Gebrauch, den man davon machen muss, von dem Missbrauche schied, den man damit getrieben hat. Ich fand nun, dass ihre Natur in der Kraft besteht, dass daraus etwas der Vorstellung und der Begehrung Analoges sich ergibt, und dass man sie deshalb nach dem Muster des Begriffes, den wir von den Seelen haben, auffassen muss. Allein wie die Seele nicht herbeigezogen werden darf, wenn man Rechenschaft vom Detail des thierischen Körpers gibt, eben so hielt ich dafür, dass man diese Formen nicht anwenden darf, um die besondern Aufgaben der Natur zu erklären, obschon sie zur Aufstellung der wahren allgemeinen Principien nothwendig sind. Aristoteles nennt sie erste Entelechieen. Ich nenne sie vielleicht verständlicher primitive, ursprüngliche Kräfte, die nicht nur den Act, die Wirklichkeit oder das Ergänzungsstück der Möglichkeit enthalten, sondern auch noch eine ursprüngliche Activität, Thätigkeit.

4. Ich sah, dass diese Formen und diese Seelen ebenso wie unser Geist untheilbar sein müssten, wie ich mich in der That erinnerte, dass dies die Ansicht des heiligen Thomas rücksichtlich der Thierseelen war. Indessen diese Wahrheit erneuerte die grossen Schwierigkeiten über den Ursprung und die Dauer der Seelen und der Formen. Denn jede Substanz, die eine wahrhafte Einheit hat, kann ihren Anfang oder ihr Ende nur durch ein Wunder haben. Folglich können sie nicht anders als durch Schöpfung anfangen und durch Vernichtung enden. Ich war also genöthigt anzuerkennen, dass die constitutiven Formen der Substanzen, mit Ausnahme der Seelen, die Gott noch besonders schaffen will, mit der Welt sind geschaffen worden, und dass sie immer bestehen. Auch einige Scholastiker, wie Albert der

Grosse und Johann Bakon, hatten einen Theil der Wahrheit über ihren Ursprung gesehen. Die Sache darf gar nicht ausserordentlich erscheinen, da man ja den Formen nur diejenige Dauer gibt, die die Gassendisten ihren Atomen zugestehen.

5. Gleichwohl hielt ich dafür, dass man die Geister oder die vernünftige Seele nicht ohne Unterschied mit jenen vermengen müsste. Die Geister sind von einem höhern Range und haben unvergleichlich mehr Vollkommenheit, als die in die Materie versenkten Formen. In Vergleichung mit diesen sind sie wie kleine Götter; nach dem Bilde Gottes geschaffen, haben sie einen Strahl des Lichtes der Gottheit in sich. Darum beherrscht Gott die Geister, wie ein Fürst seine Unterthanen beherrscht, ja wie ein Vater für seine Kinder sorgt; während er über die andern Substanzen verfügt, wie ein Ingenieur seine Maschinen handhabt. So haben die Geister ihre besonderen Gesetze, wodurch sie über den Umwälzungen der Materie stehen, und man kann sagen, dass alles Uebrige nur für sie gemacht ist, indem selbst diese Umwälzungen der Glückseligkeit der Guten und der Bestrafung der Bösen angepasst sind.

6. Um aber zu den gewöhnlichen Formen oder den materiellen Seelen zurückzukommen, so könnte diese Dauer, die man ihnen zusprechen muss, anstatt dass man sie ehemals den Atomen gegeben, Zweifel erregen, ob sie nicht von einem Körper in den andern übergehe. Dies würde die Seelenwanderung sein, ohngefähr wie einige Philosophen an die Uebertragung der Bewegung und an die der Arten geglaubt haben. Aber diese Einbildung ist weit entfernt von der Natur der Dinge. Es gibt keinen solchen Uebergang; und hier sind mir die Umbildungen von Swammerdam, Malpighi und Leeuwenhoek, die zu den ausgezeichnetsten Beobachtern unserer Zeit gehören, zu Hilfe gekommen, und haben mir die Annahme erleichtert, dass das Thier und jede andere organisirte Substanz nicht dann ihren Anfang nimmt, wenn wir es glauben, und dass seine scheinbare Erzeugung nur eine Entwicklung und eine Art Vermehrung ist.

Auch habe ich bemerkt, dass der Verfasser des Werkes über die Erforschung der Wahrheit, sowie Regis, Hartsöker und andere vortreffliche Männer nicht sehr weit von dieser Ansicht entfernt gewesen sind.

7. Aber noch blieb die grösste Frage übrig, was denn aus diesen Seelen oder Formen wird beim Tode des Thiers oder bei der Zerstörung des Individuums der organisirten Substanz. Dies setzt am meisten in Verlegenheit; um so mehr, als es unvernünftig erscheint, dass die Seelen in einem Chaos verworrener Materie auf unnütze Weise verbleiben sollten. Das hat mich endlich zu der Meinung gebracht, dass es nur einen vernünftigen Ausweg gäbe, nämlich, die Erhaltung nicht allein der Seele, sondern auch des Thieres selbst und seiner organischen Maschine anzunehmen, obwohl es durch die Zerstörung der groben Theile zu einer Kleinheit herabgebracht wird, die unsern Sinnen nicht minder entgeht, als die in seinem Zustande vor der Geburt. Auch kann wohl Niemand die wahre Zeit des Todes genau bezeichnen. Denn dieser kann lange Zeit für eine blosser Hemmung der bemerkbaren Thätigkeiten gelten, und im Grunde ist er bei den einfachen Thieren auch nie etwas Anderes. Einen Beleg hiervon gibt die Wiedererweckung ertrunkener Fliegen, wenn man sie nachher unter pulverisirter Kreide einscharrt, und mehrere ähnliche Beispiele, die genugsam erkennen lassen, dass es noch manche andere Wiedererweckungen geben würde, und von viel länger her, wenn die Menschen im Stande wären, die Maschine wieder herzustellen. Es hat den Anschein, dass der grosse Demokrit, wie sehr er auch Atomiker war, von etwas Aehnlichem gesprochen hat, obwohl Plinius darüber spottet. Es ist also natürlich, dass das Thier, welches immer lebendig und organisirt gewesen (wie Männer von tiefer Einsicht anzuerkennen beginnen), es auch immer bleibt. Da es nun hiernach kein erstes Entstehen oder keine ganz neue Zeugung des Thieres gibt, so wird es folglich auch kein letztes Absterben desselben oder keinen gänzlichen Tod im metaphysisch strengen Sinne, und somit anstatt der Seelenwanderung nur eine Umbildung eines und desselben

Thieres geben, der zufolge die Organe verschiedentlich zusammengefaltet und mehr oder weniger entwickelt werden.

8. Die vernünftigen Seelen folgen jedoch viel höhern Gesetzen, und sind Allem demjenigen entnommen, was ihre Eigenschaft von Bürgern der Gesellschaft der Geister gefährden könnte. Gott hat es nämlich so vorgesehen, dass durch alle Veränderungen der Materie die moralischen Eigenschaften ihrer Persönlichkeit nicht verloren gehen können. Und man kann sagen, dass Alles zur Vollkommenheit hinstrebt, nicht nur das Universum im Allgemeinen, sondern auch die Geschöpfe im Besondern, die zu einem solchen Grade des Glückes bestimmt sind, dass das Universum sich dabei interessirt findet kraft der göttlichen Güte, die sich Jedem soweit mittheilt, als es die unumschränkte Weisheit zulassen kann.

9. In Bezug auf den gewöhnlichen Lauf der Natur bei den Thieren und anderen körperlichen Substanzen, deren gänzliches Absterben man bisher angenommen, und deren Veränderungen vielmehr von mechanischen Regeln, als von moralischen Gesetzen abhängen, bemerkte ich mit Vergnügen, dass der alte Verfasser des Buches über die Diät, das man dem Hippokrates zuschreibt, etwas von der Wahrheit gesehen hat, wenn er mit ausdrücklichen Worten sagt, dass die Thiere nicht entstehen und nicht sterben, und dass die Dinge, von denen man glaubt, dass sie anfangen und untergehen, nur erscheinen und verschwinden. Das war auch die Ansicht des Parmenides und Melissus nach Aristoteles' Bericht. Denn diese Alten waren gediegener, als man glaubt.

10. Niemand in der Welt ist geneigter, den Neuern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, als ich. Gleichwol finde ich doch, dass sie die Neuerung zu weit getrieben haben, unter Anderem, indem sie die natürlichen Dinge mit den künstlichen vermengten, weil ihre Vorstellungen von der Majestät der Natur nicht gross genug waren. Man fasst den Unterschied zwischen ihren Maschinen und den unsrigen nur wie ein Verhältniss von Gross zu Klein. Daher hat denn vor Kurzem ein sehr kenntnissreicher Mann, der Verfasser der Unterhaltungen über die Wahr-

heit der Welten, gesagt, dass man bei näherer Betrachtung die Natur weniger wunderbar fände, als man geglaubt hätte, indem sie nur wie die Werkstätte eines Arbeiters wäre. Nach meiner Meinung gibt man auf diese Weise keine hinreichend würdige Idee von ihr, und nur unser System lässt endlich den wahren und ungeheuern Abstand zwischen den kleinsten Hervorbringungen und Mechanismen der göttlichen Weisheit und den grössten Meisterwerken der Kunst eines beschränkten Geistes erkennen. Dieser Unterschied ist nicht blos ein Unterschied dem Grade nach, sondern auch der Gattung nach. Man muss nämlich wissen, dass die Maschinen der Natur eine wirklich unendliche Menge von Organen haben, und so gut zum Widerstand gegen alle Zufälle ausgerüstet sind, dass es unmöglich ist sie zu zerstören. Eine natürliche Maschine bleibt noch in ihren kleinsten Theilen Maschine, und was mehr ist, sie bleibt immer dieselbe Maschine, die sie gewesen: durch die verschiedenen Faltungen, die sie annimmt, wird sie nur umgebildet, bald ausgedehnt, bald zusammengezogen und gleichsam concentrirt, wenn man glaubt, dass sie verloren ist.

11. Ueberdies gibt es vermittels der Seele oder der Form eine wahrhafte Einheit, die dem entspricht, was wir Ich in uns nennen. Dies könnte weder in künstlichen Maschinen, noch in der blossen materiellen Masse, wie organisirt sie auch sein möchte, stattfinden; denn diese kann man nur wie eine Armee oder eine Heerde, oder wie einen Teich voll Fische, oder wie eine aus Federn und Rädern zusammengesetzte Uhr betrachten. Wenn es aber keine wahrhaften substantiellen Einheiten gäbe, so würde es in einer Ansammlung nichts Substantielles oder Reelles geben. Dies nöthigte Kordemoi den Descartes zu verlassen und sich der Lehre des Demokrit von den Atomen anzuschliessen, um eine wahrhafte Einheit zu finden. Aber die materiellen Atome sind vernunftwidrig. Denn sie sind noch aus Theilen zusammengesetzt; denn durch die unauflösliche Verbindung eines Theiles mit dem andern (gesetzt, man könnte sie begreifen oder mit Grund voraussetzen), würde doch ihre

Verschiedenheit nicht vernichtet werden. Es gibt nur substantielle Atome, d. h. reelle Einheiten, die schlechthin ohne Theile sind, die die Quellen der Thätigkeiten und die ersten absoluten Principe der Zusammensetzung der Dinge und gleichsam die letzten Elemente der Auflösung der Substanzen sind. Man könnte sie metaphysische Punkte nennen. Sie haben etwas Lebensähnliches und eine Art Perception oder Vorstellung, und die mathematischen Punkte sind ihre Standpunkte, um das Universum auszudrücken. Wenn aber die körperlichen Substanzen in's Enge zusammengezogen sind, dann machen ihre Organe für unsere Betrachtung zusammen nur einen physischen Punkt aus. Also sind die physischen Punkte nur zum Schein untheilbar; die mathematischen Punkte sind exact oder Punkte im strengsten Sinne des Worts, aber nur Modalitäten; nur die metaphysischen oder substantiellen Punkte, d. i. jene Formen oder Seelen, sind exact und reell; ohne sie würde es nichts Reelles geben, da es ohne wahre Einheiten auch keine Vielheit geben würde.

12. Nachdem ich diese Sätze aufgestellt hatte, glaubte ich in den Hafen einschiffen zu können. Allein als ich über die Vereinigung der Seele mit dem Körper nachzudenken begann, wurde ich gleichsam auf die hohe See zurückgeschleudert. Denn wie der Körper etwas in die Seele übergehen lässt oder umgekehrt, oder wie eine Substanz mit einer andern geschaffenen Substanz Gemeinschaft haben kann, das zu erklären fand ich kein Mittel. Descartes hatte in dieser Beziehung die Sache nicht zu Ende geführt, soviel man aus seinen Schriften entnehmen kann; aber seine Schüler sahen, dass die gewöhnliche Meinung unbegreiflich ist, und sie hielten dafür, dass wir die Eigenschaften der Körper empfinden, weil Gott bei Gelegenheit der Bewegungen der Materie Gedanken in der Seele entstehen lässt; und wenn unsere Seele ihrerseits den Körper in Bewegung setzen will, so ist es nach ihrer Meinung Gott, der ihn anstatt ihrer bewegt. Und da die Mittheilung der Bewegungen ihnen auch unbegreiflich schien, so glaubten sie, Gott gäbe dem einen Körper die Bewegung bei Gelegenheit der Bewegung des andern. Dies nennt man das

System der gelegenheitlichen Ursachen, welches durch die schönen Reflexionen des Verfassers von der Erforschung der Wahrheit sehr in Umlauf gesetzt worden ist.

13. Zwar muss ich sagen, dass man mit der Angabe dessen, was unmöglich ist, in die Schwierigkeit eingedrungen; allein durch die Weise, wie man das, was wirklich geschieht, erklärt, scheint sie keineswegs gehoben zu sein. Es ist wahr, dass ein reeller Einfluss einer geschaffenen Substanz auf die andere, in metaphysischer Strenge gesprochen, unmöglich ist, und dass alle Dinge mit allen ihren Realitäten durch die Kraft Gottes stetig hervorgebracht werden. Aber zur Lösung von Aufgaben ist es nicht hinreichend, die allgemeine Ursache anzuwenden und das herbeizurufen, was man als *Deus ex machina* bezeichnet. Denn wenn man dies thut, ohne dass eine andere Erklärung vorhanden ist, die aus der Reihe der zweiten Ursachen gezogen werden kann, so heisst dies eigentlich zum Wunder seine Zuflucht nehmen. In der Philosophie muss man in der Weise Rechenschaft zu geben versuchen, dass man erkennen lässt, wie die Dinge durch die göttliche Weisheit gemäss dem Begriffe des Gegenstandes, um den es sich handelt, sich vollziehen.

14. Da ich also genöthigt war, die Unmöglichkeit davon einzuräumen, dass die Seele oder irgend eine andere wahrhafte Substanz etwas von aussen aufnehmen könne, wenn nicht durch die göttliche Allmacht, wurde ich allmählig auf einen Gedanken geführt, der mich überraschte, aber doch unvermeidlich scheint, und der in der That sehr grosse Vortheile und sehr bedeutende Schönheiten hat. Man muss nämlich behaupten, dass Gott die Seele oder jede andere reelle Einheit sogleich in der Weise geschaffen hat, dass ihr Alles aus ihrem eigenen Grund und Boden durch eine vollständige Spontaneität oder Selbstthätigkeit erwächst in Bezug auf sie selbst und gleichwol in vollkommener Uebereinstimmung mit den Dingen ausserhalb. Und da also die Vorstellungen in unserm Innern, — d. h. in der Seele selbst, und nicht in dem Gehirn, noch in den feinen Theilen des Körpers, — in Bezug auf die äussern Dinge nur eine Reihe von Phä-

nomenen sind, oder vielmehr wahrhafte Erscheinungen und gleichsam wohl geordnete Träume, so müssen demnach diese in der Seele selbst befindlichen Vorstellungen ihr durch ihre eigene ursprüngliche Einrichtung zukommen, d. h. durch die vorstellende Natur (einer Fähigkeit, die Dinge ausser ihr in Bezug auf ihre Organe auszudrücken), die ihr bei ihrer Schöpfung ist gegeben worden, und die ihren individuellen Charakter ausmacht. Da nun eine jede dieser Substanzen das ganze Universum auf ihre Weise und gemäss ihrem Standorte genau darstellt, und da die Vorstellungen oder Ausdrücke der Aussendinge in der Seele gerade zur rechten Zeit kraft ihrer eigenen Gesetze hervortreten, gleichsam wie in einer besondern Welt, und als ob ausser Gott und ihr nichts existirte (um sich der Redeweise einer gewissen Person zu bedienen, die einen hohen Geistesschwung hat und deren Heiligkeit berühmt ist); so wird die Folge davon eine vollkommene Uebereinstimmung zwischen allen diesen Substanzen sein, und die Wirkung ganz dieselbe, die man bemerken würde, wenn sie durch ein Hinüberfliessen der Arten oder der Qualitäten, was der grosse Haufe der Philosophen sich einbildet, untereinander in Gemeinschaft ständen. Da überdies die organisirte Masse, in welcher der Standpunkt der Seele ist, näher ausgedrückt wird, und ihrerseits bereit ist, nach den Gesetzen der körperlichen Maschine in dem Augenblick, wo die Seele es will, von selbst zu handeln, ohne dass die eine die Gesetze der andern stört, und da so die Lebensgeister und das Blut gerade dann die nöthigen Bewegungen haben, um den Leidenschaften und Vorstellungen der Seele zu entsprechen, so ist dies die wechselseitige im Voraus in jeder Substanz des Universums geordnete Beziehung, wodurch das, was wir ihre Gemeinschaft nennen, hervorgerufen wird, und worin allein die Vereinigung der Seele und des Leibes besteht. Auch kann man hieraus einsehen, wie die Seele mit einer unmittelbaren Gegenwart, die nicht grösser sein kann, in dem Körper ihren Sitz hat, da sie darin wohnt, gleichwie die Einheit in dem Resultate der Einheiten, nämlich in der Vielheit, ist.

15. Diese Hypothese ist sehr wohl möglich. Denn warum könnte Gott nicht von Anfang an der Substanz eine Natur oder innere Kraft geben, die (wie in einem geistigen oder formellen Automaten, das aber bei einer mit Vernunft begabten Substanz ein freies ist) der Ordnung nach alles das in ihr hervorbringen könnte, was ihr geschehen wird, d. h. alle Erscheinungen oder Vorstellungen, die sie haben wird, und zwar ohne Hilfe irgend eines andern Geschöpfes? Um so mehr, als die Natur der Substanz einen Fortschritt oder eine Veränderung, ohne welche sie keine Kraft der Thätigkeit haben würde, mit Nothwendigkeit fordert und wesentlich einschliesst. Da also die Natur der Seele darin besteht, das Universum ganz genau, obschon mehr oder weniger deutlich vorzustellen, so wird die Folge der Vorstellungen, die sich die Seele erzeugt, natürlich der Folge der Veränderungen des Universums selbst entsprechen. Ebenso ist auch umgekehrt der Leib der Seele angepasst worden, für die Fälle, wo sie als nach Aussen wirkend angesehen wird. Das ist um so vernünftiger, als die Körper nur für die Geister gemacht sind, indem nur die letztern fähig sind, mit Gott in Gesellschaft zu treten und seinen Ruhm zu preisen. Sobald man also die Möglichkeit dieser Hypothese der Uebereinstimmung einsieht, bemerkt man auch, dass sie die vernünftigste ist, und dass sie eine erhabene Idee von der Harmonie des Universums und von der Vollkommenheit der Werke Gottes gibt.

16. Es findet sich dabei auch folgender grosser Vortheil: Anstatt zu sagen, dass wir nur zum Schein und für das thätige Leben hinreichend frei sind, wie mehrere Personen von Geist geglaubt haben, muss man vielmehr behaupten, dass wir nur scheinbar von der Nothwendigkeit fortgerissen werden, und dass wir, metaphysisch streng gesprochen, von dem Einflusse aller anderen Geschöpfe vollkommen unabhängig sind. Hierdurch wird auch die Unsterblichkeit unserer Seele und die immer gleichmässige Erhaltung unserer Individualität in ein ausserordentliches Licht gestellt; durch die eigene Natur der Seele, die vor allen Zufällen von Aussen geschützt ist, ist dies vollkommen geordnet, welchen

Schein das Gegentheil auch habe. Nie hat ein System unsere Erhabenheit deutlicher gemacht. Jeder Geist ist gleichsam eine besondere Welt, sich selbst genügend, unabhängig von jedem andern Geschöpf, er trägt die Unendlichkeit in sich, drückt das Universum aus, er hat dieselbe Dauer, dieselbe Beständigkeit, dieselbe Absolutheit, wie das Universum der Geschöpfe selbst. Jeder hat also auf die eigenste Weise in dem Weltganzen seine Rolle und zur Vollkommenheit der Gesellschaft aller Geister beizutragen. Das ist ihre sittliche Vereinigung in der Stadt Gottes. Auch liegt hierin ein neuer Beweis für das Dasein Gottes, der von einer überraschenden Klarheit ist. Denn die vollkommene Uebereinstimmung so vieler Substanzen, die unter einander keine Gemeinschaft haben, kann nur von einer gemeinschaftlichen Ursache herrühren.

17. Abgesehen von diesen Vortheilen, die diese Hypothese empfehlen, kann man behaupten, dass sie etwas mehr ist, als eine Hypothese. Denn es scheint kaum möglich, die Dinge auf eine andere verständliche Weise zu erklären; und mehrere bedeutende Schwierigkeiten, die bisher die Köpfe beschäftigt haben, scheinen von selbst zu verschwinden, wenn man sie wohl begriffen hat. Die gewöhnlichen Arten sich auszudrücken, lassen sich noch sehr gut beibehalten. Man kann nämlich sagen, dass diejenige Substanz, deren Zustand den Grund einer Veränderung auf eine verständliche Weise angibt (dergestalt, dass man annehmen muss, ihr seien in diesem Punkte die übrigen von Anfang an nach der Ordnung der Rathschläge Gottes angepasst), in dieser Beziehung als wirkend auf die andern aufgefasst werden muss. Auch ist die wirkende Thätigkeit einer Substanz auf die andere weder eine Heraussendung noch eine Hinüberpflanzung einer Wesenheit, wie der grosse Haufen meint; sie kann vernünftiger Weise nicht anders aufgenommen werden, als in der eben entwickelten Art. Freilich in der Materie begreift man ganz wohl eine Loslassung und eine Aufnahme von Theilen, woraus man mit Recht alle Erscheinungen der Physik mechanisch erklärt. Allein da die materielle Masse keine Substanz ist, so ist ersichtlich, dass

die wirkende Thätigkeit hinsichtlich der Substanz selbst nur das sein kann, was ich eben auseinander gesetzt habe.

18. Wie metaphysisch diese Betrachtungen auch aussehen, so sind sie doch in der Physik vortrefflich zu gebrauchen, um die Gesetze der Bewegung aufzustellen, wie unsere Dynamik dies wird zeigen können. Man kann nämlich sagen, dass beim Stoss der Körper ein jeder nur durch seine eigene Schwungkraft leidet, indem diese Ursache der Bewegung schon in ihm liegt. Was die absolute Bewegung betrifft, so kann sie mathematisch durch Nichts bestimmt werden, da sich Alles in Verhältnissen bestimmt. Deshalb haben die Hypothesen immer eine vollkommen gleiche Geltung, wie in der Astronomie, dergestalt, dass man bei einer angenommenen Anzahl von Körpern willkürlich einem beliebigen Ruhe oder einen bestimmten Grad der Bewegung beilegen kann, ohne dass die Erscheinungen der geradlinigen, kreisförmigen oder zusammengesetzten Bewegung dies widerlegen könnten. Indessen ist es vernünftig, den Körpern die wahren Bewegungen nach einer Voraussetzung beizulegen, die den Grund der Erscheinungen auf die verständlichste Weise angibt, indem diese Benennung dem eben aufgestellten Begriffe der Wirkung entspricht.

VI.

Erläuterung

des

neuen Systems der Gemeinschaft der Substanzen,

als Antwort auf den Aufsatz von Foucher im Journal des Savans vom
12. September 1695.

1696.

Ich erinnere mich, mein Herr! dass ich Ihrem Wunsche zu entsprechen glaubte, als ich Ihnen vor mehrern Jahren meine Hypothese der Philosophie mittheilte, wiewol dies zugleich mit dem Bemerken geschah, dass ich noch nicht entschlossen wäre, mich öffentlich dazu zu bekennen. Ich bat Sie dagegen um Ihre Meinung darüber; aber ich erinnere mich nicht, Einwürfe von Ihnen erhalten zu haben; sonst würde ich, belehrbar wie ich bin, Ihnen keine Veranlassung gegeben haben, dieselben zwei Mal zu machen. Indessen kommen sie auch nach der Veröffentlichung noch zur rechten Zeit. Denn ich gehöre nicht zu denen, für welche ein solches Band die Stelle der Begründung vertritt, wie Sie erfahren werden, wenn Sie einen bestimmten und dringenden Grund gegen meine Meinungen werden vorgebracht haben; was offenbar bei dieser Gelegenheit Ihre Absicht nicht gewesen ist. Sie haben als gewandter Akademiker sprechen und dadurch Gelegenheit zur tiefern Erforschung der Sachen geben wollen.

Ich habe hier nicht die Gründe der „Ausdehnung“ auseinanderzusetzen wollen, sondern die des wirklichen Ausgedehnten oder der körperlichen Masse; und diese Principe sind nach mir die reellen Einheiten, d. h. die mit

einer wahrhaften Einheit begabten Substanzen. Die Einheit einer Uhr, deren Sie erwähnen, ist bei mir eine ganz andere, als die eines Thieres: dies kann eine mit einer wahrhaften Einheit begabte Substanz sein, wie das, was man Ich in uns nennt, während eine Uhr nichts Anderes, als eine Anhäufung ist. Das empfindende Princip der Thiere setze ich nicht in die Einrichtung der Organe, und gebe zu, dass diese nur die körperliche Masse betrifft. Auch scheint es, dass Sie mir nicht Unrecht geben, wenn ich wahrhafte Einheiten verlange, und deshalb die substantiellen Formen wieder einführe. Aber wenn Sie zu behaupten scheinen, dass die Seele der Thiere Vernunft haben müsse, wenn man ihr Vorstellung mit Gedächtniss gibt, so bedienen Sie sich einer Folgerung, deren Schlusskraft ich nicht einsehe.

Sie erkennen mit einer lobenswerthen Aufrichtigkeit an, dass meine Hypothese der Harmonie oder Begleitung möglich ist. Nichtsdestoweniger aber haben Sie eine Art Abneigung dagegen; ohne Zweifel, weil Sie sie für rein willkürlich gehalten haben, da Sie nicht darüber belehrt waren, dass sie aus meinem Begriffe der Einheiten folgt; denn darin ist Alles verbunden. Sie fragen also: „wozu kann dieses ganze Kunstwerk dienen,“ welches ich dem Urheber der Natur zuschreibe? als ob man ihm zuviel davon zuschreiben könnte, und als ob dieses genaue Entsprechen, welches zwischen den Substanzen untereinander nach ihren eigenen Gesetzen stattfindet, die eine jede von Anfang an empfangen hat, nicht an und für sich eine wunderbar schöne und ihres Urhebers würdige Sache wäre. Sie fragen auch, welchen Vorthail ich dabei finde? Ich könnte mich auf dasjenige beziehen, was ich darüber schon gesagt habe; nichtsdestoweniger antworte ich erstens, dass man, wenn eine Sache nicht anders sein kann, nicht zu fragen braucht, wozu sie dienen kann, um sie anzunehmen. Wozu dient die Incommensurabilität der Seite mit der Diagonale? Ich antworte zweitens, dass dieses Entsprechen dazu dient, um die Gemeinschaft der Substanzen und die Vereinigung der Seele mit dem Leibe aus Naturgesetzen, die im Voraus festgestellt sind, zu er-

klären, ohne dass man weder zu einer Ueberleitung der Arten, die unbegreiflich ist, noch zu einer neuen Hilfe Gottes, die unpassend scheint, seine Zuflucht zu nehmen braucht. Denn man muss wissen, dass es, sowie es Naturgesetze in der Materie gibt, deren auch in den Seelen oder Formen gibt; und diese Gesetze bringen das mit sich, was ich eben behauptet habe.

Ferner wird man mich fragen, woher es kommt, „dass Gott damit nicht zufrieden ist, alle Gedanken und Bestimmungen der Seele hervorzubringen, ohne diese unnützen Körper, die die Seele, meint man, weder bewegen noch erkennen kann?“ Die Antwort ist leicht. Gott hat gewollt, dass es eher mehr, als weniger Substanzen gäbe, und er hat für gut gefunden, dass diese Bestimmungen der Seele Dingen ausserhalb entsprächen. Es gibt keine unnütze Substanz; sie tragen alle zum Plane Gottes bei. Ich bin weit entfernt auch anzunehmen, dass die Seele die Körper nicht erkennt, obwol sich diese Erkenntniss ohne den Einfluss des einen auf den andern bildet. Ich werde nicht einmal Schwierigkeiten machen, wenn man sagt, dass die Seele den Körper bewegt. Wie ein Kopernikaner wirklich vom Aufgange der Sonne spricht, ein Platoniker von der Realität der Materie, ein Cartesianer von der sinnfälligen Eigenschaften, vorausgesetzt, dass man es richtig versteht, ebenso glaube ich, dass man sehr wahr sagen kann, die Substanzen wirken auf einander, vorausgesetzt, dass man darunter versteht, die eine sei die Ursache der Veränderungen in der andern in Folge der Gesetze der Harmonie. Was eingewendet wird in Betreff der „Lethargie der Körper, die ohne Thätigkeit sein würden, während die Seele glaubt, sie seien in Bewegung,“ so ist dies wegen desselben unfehlbaren Entsprechens, welches die göttliche Weisheit hergerichtet hat, unmöglich. Ich kenne gar nicht diese vergeblichen, unnützen und in Unthätigkeit verharrenden Massen, wovon gesprochen wird. Ueberall ist Thätigkeit, und ich lehre sie in grösserem Masse, als die Zeit-

philosophie, weil ich glaube, dass es keinen Körper ohne Bewegung und keine Substanz ohne Streben gibt.

Ich verstehe nicht, worin der Einwurf besteht, der in folgende Worte gefasst ist: „In Wahrheit, mein Herr! sieht man nicht, dass diese Meinungen absichtlich gemacht sind, und dass diese Systeme hintennach kommen, und nur fabricirt sind, um gewisse Grundsätze zu retten?“ Alle Hypothesen sind absichtlich gemacht, und alle Systeme kommen hintennach, um die Phänomene oder die Erscheinungen zu retten. Aber ich sehe nicht, welches die Grundsätze sind, von denen ich „eingenommen“ sein soll, und die ich „retten“ will. Wenn das bedeuten soll, dass ich auf meine Hypothese auch durch Gründe a priori oder durch gewisse Grundsätze gebracht bin, wie dies wirklich der Fall ist, so ist das vielmehr ein Lob der Hypothese, als ein Einwurf gegen sie. Gemeiniglich reicht es hin, dass eine Hypothese a posteriori erwiesen wird, weil sie den Erscheinungen genügt; aber wenn man dafür auch Gründe anderswoher und a priori hat, so ist es um so besser. Aber vielleicht soll dies bedeuten, dass ich mir eine neue Meinung geschmiedet hätte, und froh gewesen wäre, sie anzuwenden, mehr um mir die Miene der Neuheit zu geben, als weil ich den Nutzen davon erkannt hätte. Ich weiss nicht, mein Herr! ob Sie eine hinreichend schlechte Meinung von mir haben, um mir diese Gedanken beizulegen. Denn Sie wissen, dass ich die Wahrheit liebe, und dass ich, wenn ich so sehr nach den Neuheiten strebte, mehr Eifer haben würde, sie vorzubringen und bekannt zu machen, namentlich diejenigen, deren Gedicgenheit anerkannt ist. Damit aber diejenigen, die mich weniger kennen, Ihren Worten nicht einen meinen Absichten entgegengesetzten Sinn geben, wird es genug sein zu sagen, dass nach meiner Meinung die emanirende, d. h. als Wirkung heraustretende Thätigkeit den Naturgesetzen gemäss gar nicht anders erklärt werden kann, und dass ich geglaubt habe, dass die Anwendung meiner Hypothese wegen der Schwierigkeit anerkannt werden würde, die die gewandtesten Denker unserer Zeit in der Gemein-

schaft der Geister und Körper, und sogar der körperlichen Substanzen untereinander gefunden haben: und ich weiss nicht, ob Sie sie nicht selbst darin gefunden haben. Es ist wahr, es gibt nach mir Kraftanstrengungen in allen Substanzen; allein dieses Streben ist eigentlich nur in der Substanz selbst, und was in den andern erfolgt, ist nur Kraft einer vorherbestimmten Harmonie (wenn es erlaubt ist dieses Wort anzuwenden), keineswegs durch einen wirklichen Einfluss, oder durch eine Hinüberleitung irgend einer Art oder Eigenschaft. Aus meiner Erklärung von Thätigkeit und Leiden kann man schliessen, was Streben und Widerstand ist.

„Sie wissen,“ sagen Sie, mein Herr! „dass es noch manche Frage zu thun gibt, ehe man die entscheiden könne, die wir eben behandelt haben.“ Aber vielleicht werden Sie finden, dass ich sie schon gethan habe; und ich weiss nicht, ob Ihre Akademiker strenger und in Wirklichkeit mehr als ich das geübt haben, was Gutes an ihrer Methode ist. Ich billige es sehr, dass man die Wahrheiten von den ersten Principien her zu beweisen sucht: das ist nützlicher, als man denkt; und ich habe diese Vorschrift in Ausführung gebracht. Also gebe ich dem, was Sie darüber sagen, meinen Beifall, und ich wünschte, dass Ihr Beispiel unsere Philosophen veranlasste gehörig daran zu denken. Ich will noch eine Bemerkung hinzufügen, die mir wichtig erscheint, um die Realität und die Anwendung meines Systems begreiflicher zu machen. Sie wissen, dass Descartes geglaubt hat, dass sich dieselbe Quantität der Bewegung in den Körpern erhält. Man hat bewiesen, dass er sich darin täuschte; allein ich habe gezeigt, dass es immerhin wahr ist, dass sich dieselbe bewegende Kraft erhält, für welche er die Quantität der Bewegung genommen hatte. Indessen setzten ihn die Veränderungen, die in den Körpern in Folge der Bestimmungen der Seele geschehen, in Verlegenheit, weil sie dieses Gesetz zu verletzen schienen. Er glaubte also einen Ausweg gefunden zu haben, der in der That geistvoll ist, indem er behauptete, dass man zwischen Bewegung und Richtung unterscheiden müsse, und

dass die Seele die bewegende Kraft weder vermehren, noch vermindern könne, aber dass sie die Richtung oder die Bestimmung des Laufs der Lebensgeister verändere, und dass daher die willkürlichen Bewegungen entständen. Freilich war er weit entfernt zu erklären, wie die Seele es mache, den Lauf der Körper zu verändern, indem dies ebenso unbegreiflich erscheint, wie die Behauptung, dass sie ihnen Bewegung gebe, man müsste denn mit mir zur vorherbestimmten Harmonie seine Zuflucht nehmen. Aber man muss wissen, dass es ein anderes Naturgesetz gibt, welches ich entdeckt und bewiesen habe, und welches Descartes nicht kannte, nämlich: dass sich nicht nur dieselbe Quantität der bewegenden Kraft erhält, sondern auch dieselbe Quantität der Richtung, nach welcher Seite hin in der Welt man sie auch nimmt. Das heisst: wenn Sie eine beliebige gerade Linie ziehen, und auch beliebige viele Körper annehmen, so werden Sie finden, wenn Sie alle diese Körper zusammen betrachten, ohne irgend einen von denen auszulassen, die auf einen der angenommenen wirken, dass immer dieselbe Quantität des Fortschrittes nach derselben Seite hin auf allen mit der angenommenen Geraden parallelen Linien stattfindet. Dabei aber ist zu beachten, dass man die Summe des Fortschritts berechnen muss, dass man den Fortschritt der Körper, die in dem entgegengesetzten Sinne gehen, von dem Fortschritte derer abzieht, die in dem angenommenen Sinne gehen. Dies Gesetz ist so schön und so allgemein wie das andere, und verdient auch nicht verletzt zu werden, und dies wird eben durch mein System vermieden, welches die Kraft und die Richtung erhält, und mit einem Worte alle natürlichen Gesetze der Körper, ungeachtet der Veränderungen, welche in Folge der Veränderungen der Seele geschehen.

VII.

Dritte Erläuterung.

Auszug eines Briefes von Leibniz über seine Hypothese
der Philosophie.

1696.

Einige gelehrte und scharfsinnige Freunde, die meine neue Hypothese über die grosse Frage nach der Vereinigung der Seele mit dem Körper überdacht und sie folgerichtig gefunden, haben mich gebeten, einige Erläuterungen über die Schwierigkeiten zu geben, die man gemacht, und die daher rührten, dass man sie nicht ordentlich verstanden hatte. Ich habe geglaubt, dass man die Sache Köpfen jeder Art durch folgende Vergleichung verständlich machen könnte.

Denken Sie sich zwei Stadtuhren oder zwei Taschenuhren, die vollkommen gleich gehen. Dies ist auf dreierlei Art möglich. Die erste Art besteht in dem wechselseitigen Einfluss einer Uhr auf die andere; die zweite in der Sorgfalt eines Menschen, der darauf Acht hat; die dritte in ihrer eigenen Genauigkeit.

Die erste Art, die des Einflusses, ist vom verewigten Huygens zu seinem grossen Erstaunen versucht. Er hatte zwei grosse Pendeluhrn an einem und demselben Stück Holz befestigt; die fortwährenden Schläge dieser Pendeluhrn hatten den Theilchen des Holzes ähnliche Erzitterungen mitgetheilt. Aber da diese verschiedenen Erzitterungen nicht wohl in ihrer Ordnung und ohne sich einander zu hindern bestehen können, wenn nicht die Uhren einen übereinstimmenden Gang annehmen, so geschah es durch eine Art Wunder, dass selbst dann, wenn man ihre Schläge ganz absichtlich in Verwirrung gebracht hatte, sie doch

alsbald zu einem gleichen Schlage wieder zurückkehrten, ungefähr wie zwei Saiten, die eine Stimmung haben.

Die zweite Art, zwei Uhren immer einstimmig gehen zu machen, wenn schon sie schlecht sind, könnte die sein, dass man immer einen geschickten Künstler darauf Acht geben liesse, so dass er sie jeden Augenblick in Einstimmigkeit versetzte. Dies nenne ich den Weg des Beistandes, der Assistenz.

Endlich wird die dritte Art sein, die zwei Uhren von Anfang an mit so viel Kunst und Genauigkeit zu machen, dass man sich ihrer Uebereinstimmung in der Folge versichert halten kann. Das ist der Weg der vorher bestimmten Einstimmung.

Setzen Sie jetzt die Seele und den Körper an die Stelle dieser zwei Uhren. Ihre Uebereinstimmung oder Sympathie wird auch auf eine dieser drei Weisen entstehen. Der Weg des Einflusses ist der der gewöhnlichen Philosophie. Aber da man weder von materiellen Theilchen, noch von immateriellen Arten oder Beschaffenheiten begreifen kann, wie sie aus der einen dieser Substanzen in die andere übergehen können, so ist man genöthigt, diesen Gedanken zu verlassen. Der Weg des Beistandes ist der des Systems der gelegenheitlichen Ursachen. Allein ich meine, dass dies den Deus ex machina herbeirufen heisst in einer natürlichen und gewöhnlichen Sache, wo er gemäss der Vernunft nur in der Weise in's Mittel treten kann, wie er bei allen andern Naturdingen mitwirkt. Also bleibt nur meine Hypothese übrig, d. h. der Weg der vorher bestimmten Harmonie vermittels einer zuvorkommenden göttlichen Kunst, welche von Anfang an jede Substanz in einer so vollkommenen und mit so viel Genauigkeit geordneten Weise gebildet hat, dass sie blos durch Befolgung ihrer eigenen Gesetze, die sie mit ihrem Wesen erhalten hat, gleichwol mit der andern übereinstimmt; gerade als ob es einen wechselseitigen Einfluss gäbe, und als ob Gott über seine allgemeine Mitwirkung hinaus dabei immerwährend die Hand im Spiele hätte.

Hiernach glaube ich nicht nöthig zu haben zu beweisen — man müsste denn diesen Beweis wünschen, — dass Gott im Besitz

von Allem ist, was nöthig ist, um sich einer solchen zuvorkommenden Kunst zu bedienen, von der wir selbst Proben unter den Menschen nach Massgabe ihrer Geschicklichkeit wahrnehmen. Und vorausgesetzt, dass er es vermag, sieht man wohl, dass dies der schönste und seiner würdigste Weg ist. Zwar habe ich davon noch andere Beweise, aber sie gehen tiefer, und es ist nicht nöthig sie hier anzuführen.

*

*

*

Noch ein Wort über den Streit zwischen zwei trefflichen Männern, dem Verfasser der vor Kurzem veröffentlichten Principien der Physik und dem Verfasser der Einwürfe (die in das Journal vom 13. August und sonst eingerückt sind), weil meine Hypothese zur Beendigung dieser Streitigkeiten dient. Ich sehe nicht ein, wie die Materie als ausgedehnt begriffen werden kann, und gleichwol als ohne wirkliche oder gedachte Theile; wenn das so ist, so weiss ich nicht, was das heisst: ausgedehnt sein. Ich glaube sogar, dass die Materie wesentlich ein Aggregat ist, und dass sie folglich immer wirkliche Theile hat. Demnach urtheilen wir durch die Vernunft, und nicht lediglich durch die Sinne, dass sie getheilt ist, oder vielmehr, dass sie ursprünglich nichts anderes ist, als eine Vielheit. Ich glaube, dass es wahr ist, dass die Materie (und sogar jeder Theil der Materie) in eine grössere Anzahl von Theilen getheilt ist, als man sich vorstellen kann. Darum sage ich oft, dass jeder Körper, wie klein er auch ist, eine Welt von unendlich vielen Geschöpfen ist. Also glaube ich nicht, dass es Atome gibt, d. h. vollkommen harte Theile der Materie, oder Theile von einer unüberwindlichen Festigkeit. Eben so glaube ich auch andererseits nicht, dass es eine vollkommen flüssige Materie gibt, und meine Ansicht ist, dass jeder Körper flüssig ist in Vergleich mit festeren, und fest in Vergleich mit flüssigeren. Ich wundere mich, dass man noch behauptet, dass immer eine gleiche Quantität der Bewegung im Cartesischen Sinne sich erhält; denn ich habe das Gegentheil bewiesen, und schon haben sich ausgezeichnete

Mathematiker ergeben. Indessen betrachte ich die Festigkeit oder Consistenz der Körper nicht als eine ursprüngliche Eigenschaft, sondern als eine Folge der Bewegung, und ich hoffe, dass meine Dynamik in's Licht setzen wird, worin dies beruht, wie das Verständniss meiner Hypothese auch dienen wird, mehrere Schwierigkeiten zu heben, die die Denker noch beschäftigen. In der That glaube ich allen Zweifeln auf verständliche Weise genugthun zu können, womit der verewigte Bernier ein besonderes Buch gefüllt hat; und diejenigen, welche über das, was ich vorher gegeben habe, nachdenken wollen, werden dazu vielleicht schon die Mittel finden.

VIII.

B r i e f

an den

Verfasser der Geschichte der Werke der Gelehrten,

eine Erläuterung über die Schwierigkeiten enthaltend, die Bayle in dem neuen Systeme der Vereinigung von Leib und Seele gefunden hat.

1698.

Ich nehme mir die Freiheit, mein Herr! Ihnen diese Erläuterung über die Schwierigkeiten zu senden, die Bayle in der Hypothese gefunden hat, die ich zur Erklärung der Vereinigung von Leib und Seele aufgestellt habe. Nichts ist verbindlicher, als die Weise, deren er sich in Bezug auf mich bedient hat; und ich rechne mir die Einwürfe, die er in sein ausgezeichnetes Wörterbuch Art. Rorarius eingerückt hat, zur Ehre an. Uebrigens kann ein so grosser und tiefer Geist, wie er, derlei nicht thun, ohne zu belehren; und ich werde das Licht zu benutzen suchen, das er an dieser und mehreren anderen Stellen seines Werkes über diese Gegenstände verbreitet hat. Er verwirft nicht, was ich über die Erhaltung der Seele und sogar des Thieres gesagt hatte; aber er scheint noch nicht von der Art und Weise befriedigt zu sein, auf welche ich die Vereinigung und den Verkehr von Leib und Seele in dem Journal des Savans vom 27. Juni und vom 4. Juli 1695 und in der Geschichte der Werke der Gelehrten, Febr. 1696 Seite 274 f. erklärt zu haben beanspruche.

Folgendes sind seine Worte, welche das anzeigen, worin er Schwierigkeiten gefunden hat; „ich kann,“ sagt er, „die Ver-

kettung der innern und von selbst geschehenden Thätigkeiten nicht begreifen, die bewirken sollte, dass die Seele eines Hundes, unmittelbar nachdem sie Freude empfunden, Schmerz empfinden sollte, selbst wenn sie in dem Universum allein wäre.“ Ich antworte: wenn ich gesagt habe, dass die Seele Alles, was sie jetzt empfindet, empfinden würde, auch wenn nur Gott und sie selbst in der Welt wären, so habe ich nur eine Fiction angewendet, indem ich etwas voraussetze, was auf natürlichem Wege nicht geschehen kann, um anzudeuten, dass die Empfindungen der Seele nur eine Folge von dem sind, was schon in ihr ist. Ich weiss nicht, ob der Beweis der Unbegreiflichkeit, die Bayle in dieser Verkettung findet, nur in dem, was er weiter unten sagt, gesucht werden soll, oder ob er ihn durch das Beispiel des von selbst geschehenden Uebergangs von der Freude zum Schmerze hat andeuten wollen; indem er vielleicht zu verstehen geben wollte, dass dieser Uebergang gegen den Grundsatz ist, wonach eine Sache immer in dem Zustande bleibt, worin sie sich einmal befindet, wenn nichts hinzukommt, was sie zu einer Veränderung nöthigt; und dass also das Thier, welches einmal Freude hat, immer Freude haben wird, wenn es allein ist, oder wenn nichts Aeusseres einen Uebergang zum Schmerze bewirkt. In jedem Falle lasse ich den Grundsatz gelten, und behaupte sogar, dass er mir günstig ist, wie er in der That einer meiner Gründe ist. Schliessen wir nicht aus diesem Grundsatz, nicht nur dass ein Körper, welcher in Ruhe ist, immer in Ruhe sein wird; sondern auch dass ein Körper, der in Bewegung ist, immer diese Bewegung oder diese Veränderung, d. h. dieselbe Geschwindigkeit, beibehalten wird, wenn kein Hinderniss eintritt? Also bleibt eine Sache nicht nur, so weit es von ihr abhängt, in dem Zustande, worin sie sich befindet, sondern wenn dies ein Zustand der Veränderung ist, so fährt sie auch fort sich zu verändern, immer nach demselben Gesetze. Nun ist dies nach mir die Natur der geschaffenen Substanz, sich fortwährend nach einer gewissen Ordnung, die sie von selbst durch alle ihre künftigen Zustände

führt, zu verändern, dergestalt dass ein Alles Sehender in ihrem gegenwärtigen Zustande alle diese vergangenen und künftigen Zustände sieht. Dieses Gesetz der Ordnung, welches die Individualität jeder besonderen Substanz ausmacht, hat eine genaue Beziehung zu demjenigen, was in jeder andern Substanz und im ganzen Universum geschieht. Vielleicht behaupte ich nichts zu Kühnes, wenn ich sage, dass ich dies Alles beweisen kann; aber jetzt handelt es sich nur darum, es wie eine mögliche Hypothese, die zur Erklärung der Erscheinungen geeignet ist, zu vertheidigen. Auf diese Weise also bringt das Gesetz der Veränderung der Substanz des Thieres dieses von der Freude zum Schmerze in demselben Augenblicke, wo eine Unterbrechung der Stetigkeit in dem Körper eintritt, weil es das Gesetz der untheilbaren Substanz dieses Thieres ist, was in seinem Körper geschieht vorzustellen, wie wir dies erfahren, und selbst in gewisser Weise und in Beziehung auf diesen Körper Alles das vorzustellen, was in der Welt geschieht. Denn die Einheiten der Substanz sind nichts anderes, als verschiedene Concentrationen des Universums, welches von verschiedenen Standpunkten, die jene Unterschiede veranlassen, vorgestellt wird.

Bayle fährt fort: „ich begreife, warum ein Hund unmittelbar vom Vergnügen zum Schmerze übergeht, wenn er sehr hungrig Brod verzehrt, und man ihm mit dem Stocke einen Schlag versetzt.“ Ich weiss nicht, ob ich ihn richtig verstehe. Niemand weiss besser, als Bayle selbst, dass gerade darin die grosse Schwierigkeit besteht, zu erklären, warum das, was in dem Körper geschieht, in der Seele eine Veränderung bewirkt; und dass dies die Vertheidiger der gelegentlichlichen Ursachen genöthigt hat, zu jener Sorge ihre Zuflucht zu nehmen, die Gott sich machen soll, der Seele fortwährend die in ihrem Körper geschehenden Veränderungen vorzustellen; anstatt dass ich glaube, dass es die Natur selbst ist, die ihr Gott gegeben hat, kraft ihrer eigenen Gesetze das, was in den Organen geschieht, sich vorzustellen. Er fährt fort:

„Aber dass seine Seele so construirt sein soll,

dass er in dem Augenblicke, wo er geschlagen wird, Schmerz empfinden würde, selbst wenn man ihn nicht schläge, selbst wenn er fortführe, ohne Störung und ohne Hinderniss das Brod zu verzehren, das kann ich nicht begreifen.“ Ich erinnere mich auch nicht dies gesagt zu haben, und man kann es nur durch eine metaphysische Fiction sagen, wie wenn man voraussetzt, dass Gott einen Körper vernichte, um einen leeren Raum zu machen; das Eine und das Andere ist gleichmässig gegen die Ordnung der Dinge. Denn da die Natur der Seele von Anfang an so geregelt ist, dass sie sich successiv die Veränderungen der Materie vorstellt, so kann der vorausgesetzte Fall in der natürlichen Ordnung nicht eintreten. Gott könnte jeder Substanz ihre Erscheinungen unabhängig von denen der andern geben; aber auf diese Weise würde er, so zu sagen, ebenso viele Welten ohne Verknüpfung gemacht haben, als es Substanzen gibt; ungefähr wie man sagt, dass man in seiner aparten Welt ist, wenn man träumt, und dass man in die gemeinschaftliche Welt tritt, wenn man aufwacht. Allerdings beziehen sich selbst die Träume auf die Organe und die übrigen Körper, aber auf eine weniger deutliche Weise. Fahren wir mit Bayle fort.

„Ich finde auch,“ sagt er, „die Selbstthätigkeit dieser Seele mit den Gefühlen des Schmerzes und überhaupt mit allen ihr missfälligen Vorstellungen sehr unverträglich.“ Diese Unverträglichkeit würde gewiss sein, wenn selbstthätig oder von selbst geschehend und freiwillig dasselbe wären. Alles Freiwillige ist Selbstthätiges; aber es gibt von selbst geschehende Thätigkeiten, die ohne Wahl sind, und die folglich nicht freiwillig sind. Es hängt nicht von der Seele ab, sich immer die Gefühle, die ihr gefallen, zu geben, da die Gefühle, die sie haben wird, in Abhängigkeit von denen stehen, die sie gehabt hat. Bayle fährt fort:

„Uebrigens scheint mir der Grund, weshalb dieser gewandte Denker das Cartesische System nicht mag, eine falsche Voraussetzung zu sein. Denn man

kann nicht sagen, dass das System der gelegentlichen Ursachen in der wechselseitigen Abhängigkeit des Leibes und der Seele die Thätigkeit Gottes durch ein Wunder in's Mittel treten lässt (*Deum ex machina*); denn da Gott nur nach den allgemeinen Gesetzen in's Mittel tritt, so ist er hier nicht auf ausserordentliche Weise thätig.“ Es ist dies nicht der einzige Grund, warum ich das Cartesische System nicht mag; und wenn man ein wenig das meinige betrachtet, so wird man wohl sehen, dass ich in ihm selbst die Gründe finde, die mich es annehmen lassen. Wenn übrigens die Hypothese der gelegentlichen Ursachen auch kein Wunder nöthig machte, so scheint mir die meinige nichtsdestoweniger andere Vortheile zu haben. Ich habe gesagt, dass man sich drei Systeme zur Erklärung der Verbindung von Leib und Seele denken kann, nämlich: 1) das System des Einflusses auf einander, welches das der Schulen ist in dem gewöhnlichen Sinne, und welches ich nach den Cartesianern für unmöglich halte; 2) das eines immerwährenden Aufsehers, welcher in der einen das in dem andern Geschehende vorstellt, ungefähr wie wenn ein Mann beauftragt wäre, zwei schlechte Uhren, welche von selbst nicht im Stande wären übereinzustimmen, immer einstimmig zu machen; und das ist das System der gelegentlichen Ursachen; und 3) das der natürlichen Uebereinstimmung zweier Substanzen, wie sie zwischen zwei ganz genauen Uhren stattfinden würde; und dies finde ich eben so gut möglich, als das System des Aufsehers, und würdiger des Urhebers dieser Substanzen, Uhren oder Automaten. Sehen wir indessen zu, ob das System der gelegentlichen Ursachen in der That kein beständiges Wunder voraussetzt. Man spricht hier: nein, weil Gott nach diesem Systeme nur nach allgemeinen Gesetzen handelte. Ich gebe dies zu, aber nach meiner Ansicht reicht das nicht hin, um die Wunder aufzuheben: wenn Gott fortwährend Wunder thäte, so würden sie deshalb nichtsdestoweniger Wunder sein, wenn man dieses Wort nicht im populären Sinne für eine seltene und wunderbare Sache

nimmt, sondern philosophisch für das, was die Kräfte der Geschöpfe überschreitet. Es reicht nicht hin zu sagen, dass Gott ein allgemeines Gesetz gemacht hat; denn ausser dem Beschluss sind noch Mittel nöthig ihn auszuführen, d. h. es muss sich das, was geschieht, aus der Natur, die Gott den Dingen gibt, entwickeln können. Die Gesetze der Natur sind nicht so willkürlich und gleichgiltig, wie Manche sich einbilden. Wenn Gott z. B. beschlösse, dass alle Körper eine Tendenz zur Kreislinie haben, und dass die Halbmesser dieser Kreise den Grössen dieser Körper proportional sein sollten, so wird man entweder sagen, dass es ein Mittel gibt, dies durch einfachere Gesetze auszuführen, oder aber man wird gestehen müssen, dass Gott dies durch ein Wunder ausführen wird, oder wenigstens durch besonders mit dieser Besorgung beauftragte Engel, ungefähr wie jene, die man ehemals den himmlischen Sphären gab. Ebenso würde es sein, wenn Jemand sagte, dass Gott den Körpern eine natürliche und ursprüngliche Schwere gegeben hat, vermittels deren ein Jeder zum Mittelpunkte seines Erdballs hinstreben würde, ohne von andern Körpern gestossen zu werden; denn nach meiner Ansicht würde dieses System ein beständiges Wunder oder wenigstens den Beistand der Engel nöthig haben.

„Kennt die innere und thätige den Formen der Körper mitgetheilte Kraft die Reihenfolge der Thätigkeiten, die sie hervorbringen soll? Keineswegs; denn wir wissen aus Erfahrung, dass wir keine Kunde davon haben, dass wir in einer Stunde solche oder solche Vorstellungen haben werden.“ Ich antworte, dass diese Kraft oder vielmehr diese Seele oder Form sie nicht deutlich erkennt, aber dass sie sie verworren fühlt. In jeder Substanz sind Spuren von Allem, was in ihr geschehen ist, und von Allem, was in ihr geschehen wird. Aber diese unendliche Vielheit von Vorstellungen hindert uns sie zu unterscheiden; wie wenn ich ein grosses verworrenes Geräusch von einem ganze Volke höre, aber die eine Stimme von der andern nicht unterscheiden kann.

„Die Formen würden also durch ein äusseres Princip in der Hervorbringung ihrer Thätigkeiten geleitet werden müssen; würde das nicht der Deus ex machina sein, gerade so wie in dem System der gelegenheitlichen Ursachen?“ Die vorhergehende Antwort macht diese Folgerung verschwinden. Der gegenwärtige Zustand jeder Substanz ist im Gegentheil eine natürliche Folge ihres früheren Zustandes. Aber nur eine unendliche Intelligenz kann diese Folge sehen, denn sie enthält unentwickelt das Universum in sich, ebenso gut in den Seelen, als in jedem Theile der Materie.

Bayle schliesst mit folgenden Worten: „Endlich, da er mit vielem Grund voraussetzt, dass alle Seelen einfach und untheilbar sind, so kann man nicht begreifen, wie sie mit einer Uhr verglichen werden können, d. h. wie sie durch ihre ursprüngliche Einrichtung ihre Thätigkeiten verschieden machen können, indem sie sich der von selbst geschehenden Thätigkeit, die sie von ihrem Schöpfer empfangen, bedienen. Es ist klar zu begreifen, dass ein einfaches Wesen immer gleichförmig thätig sein wird, wenn keine fremde Ursache es ablenkt. Wenn es aus mehreren Stücken wie eine Maschine zusammengesetzt wäre, so würde es in verschiedener Weise thätig sein, weil die besondere Thätigkeit eines jeden Stückes in jedem Augenblicke den Lauf derjenigen der übrigen ändern könnte. Aber wo findet man in einer einzigen Substanz die Ursache der Veränderung der Thätigkeit?“ Ich finde, dass dieser Einwurf Bayle's würdig ist und vor allen am meisten aufgeklärt zu werden verdient. Aber ich glaube auch, wenn ich in dieser Beziehung von vornherein nicht vorgesehen hätte, dass dann mein System nicht gebilligt zu werden verdiente. Ich habe die Seele mit einer Uhr nur in Bezug auf die geordnete Genauigkeit der Veränderungen verglichen, die selbst in den besten Uhren noch

unvollkommen ist, aber vollkommen in den Werken Gottes; und man kann sagen, dass die Seele ein immaterielles Automat ist, das zu den genauesten gehört. Wenn es heisst, dass ein einfaches Wesen immer gleichförmig thätig sein wird, so ist eine Unterscheidung zu machen: wenn gleichförmig thätig sein so viel bedeutet, als fortwährend dasselbe Gesetz der Ordnung oder Fortschreitung befolgen, wie in einer bestimmten Ordnung oder Folge von Zahlen, so erkenne ich an, dass jedes einfache und selbst jedes zusammengesetzte Wesen von sich selbst gleichförmig thätig ist; wenn aber gleichförmig soviel als ähnlich bedeuten soll, so bin ich nicht damit einverstanden. Um die Verschiedenheit dieser Bedeutungen durch ein Beispiel zu erklären: eine Bewegung in parabolischer Linie ist gleichförmig in der ersten Bedeutung, aber nicht in der zweiten, da die Theile der parabolischen Linie nicht untereinander ähnlich sind, wie die der Geraden. Zwar beschreibt (um dies im Vorbeigehen zu sagen) ein einfacher sich selbst überlassener Körper nur gerade Linien, wenn man nur vom Mittelpunkte spricht, der die Bewegung des ganzen Körpers darstellt; aber da ein einfacher und starrer Körper, der einmal eine Drehung oder eine um seinen Mittelpunkt kreisende Bewegung erhalten hat, sie in demselben Sinne und mit derselben Geschwindigkeit behält, so folgt daraus, dass ein sich selbst überlassener Körper durch seine von dem Mittelpunkte entfernten Punkte Kreislinien beschreiben kann, wenn der Mittelpunkt in Ruhe ist, und selbst gewisse Führungslinien, wenn dieser Mittelpunkt in Bewegung ist, deren Ordinate aus der vom Mittelpunkt durchlaufenen Geraden und dem Sinus rectus, dessen versus die Abscisse ist, zusammengesetzt sein wird; der Flächenraum aber verhält sich zum Bogen, wie diese Gerade zu einer gegebenen Geraden. — Auch muss man in Betracht ziehen, dass die Seele trotz dessen, dass sie einfach ist, doch immer einen aus mehreren Vorstellungen zugleich zusammengesetzten Gedanken hat. Dies leistet für unsern Zweck ebensoviel, als wenn sie wie eine Maschine aus Theilen zusammengesetzt wäre. Denn in Gemässheit eines Gesetzes der Ordnung, die in den Dingen

ebensowohl, als in den Bewegungen ist, hat jede vorhergehende Vorstellung auf die folgenden Einfluss. Auch schreiben seit mehreren Jahrhunderten die meisten Philosophen den Seelen und Engeln, die ohne allen und jeden Körper sein sollen (um nichts von den Intelligenzen des Aristoteles zu sagen), eine von selbst stattfindende Veränderung in einem einfachen Wesen zu. Ich füge hinzu, dass die Vorstellungen, die sich zusammen in derselben Seele zu derselben Zeit vorfinden, eine wahrhaft unendliche Menge von kleinen ununterscheidbaren Vorstellungen unentwickelt enthalten, und dass man sich darum über die unendliche Mannichfaltigkeit dessen, was mit der Zeit daraus hervortreten muss, nicht zu verwundern hat. Alles dies ist nur eine Folge der vorstellenden Natur der Seele, welche die gegenwärtigen und sogar die künftigen Vorgänge in ihrem Körper und in gewisser Weise in allen übrigen wegen der Verknüpfung und Wechselbeziehung aller Theile der Welt ausdrücken muss. Vielleicht wäre es genug gewesen zu sagen, dass, wenn Gott körperliche Atome gemacht hat, er auch wol immaterielle, die die ersteren vorstellen, gemacht haben könnte; aber ich habe es für gut gehalten, mich ein wenig weiter auszulassen.

Uebrigens habe ich mit Vergnügen das von Bayle im Art. Zenon Gesagte gelesen. Vielleicht wird er bemerken, dass das, was man daraus entnehmen kann, mit meinem Systeme besser, als mit jedem andern stimmt. Denn das Reelle in der Ausdehnung und in der Bewegung besteht lediglich in der Grundlage der Ordnung und geregelten Folge der Erscheinungen und Vorstellungen. Die Akademiker und Skeptiker, ebenso aber auch diejenigen, die ihnen haben antworten wollen, scheinen hauptsächlich nur darum in Verlegenheit gekommen zu sein, weil sie eine grössere Realität in den sinnenfälligen Aussendungen, als die von geordneten Erscheinungen, suchten. Wir denken die Ausdehnung, indem wir eine Ordnung in den Consistenzen denken; aber wir dürfen sie ebensowenig als den Raum nach Art einer Substanz auffassen. Ebenso verhält es sich mit der Zeit, die dem Geiste nur eine Ordnung in den Veränderungen

darstellt. Was die Bewegung betrifft, so ist das Reelle darin die Kraft oder das Vermögen, d. h. dasjenige in dem gegenwärtigen Zustande, wodurch eine künftige Veränderung herbeigeführt wird. — Die Betrachtung dieses Systems zeigt auch, dass ein tieferes Eindringen in die Sache bei dem grössten Theile der Philosophensecten mehr Vernunft finden lässt, als man glaubte. Der geringe Antheil der Sinnendinge an substantieller Realität bei den Skeptikern, die Zurückführung von Allem auf Harmonien oder Zahlen, Ideen und Vorstellungen bei den Pythagoreern und Platonikern, das Eine und sogar ein Ganzes bei Parmenides und Plotin, ohne irgend einen Spinozismus, die Stoische Verknüpfung, die mit der Selbstthätigkeit der Uebrigen verträglich ist, die Philosophie des Lebendigen bei den Kabbalisten und Hermetikern, die überall Empfindung setzen, die Formen und Entelechien des Aristoteles und der Scholastiker, und gleichwol die mechanische Erklärung aller besonderen Erscheinungen nach Demokrit und den Neueren und so weiter — Alles findet sich wie in einem perspectivischen Mittelpunkte vereinigt, von dem aus der Gegenstand (der von jedem andern Orte aus gesehen verworren erscheint) seine Regelmässigkeit und die Uebereinstimmung seiner Theile zeigt. Man hat aus Sectengeist gefehlt, und sich durch die Verwerfung der Uebrigen beschränkt. Die formalistischen Philosophen tadeln die materiellen oder Corporal-Philosophen und umgekehrt. Man setzt der Theilung und Feinheit ebenso, wie dem Reichthum und der Schönheit der Natur fälschlich Schranken, wenn man die Atome und das Leere annimmt, wenn man sich gewisse erste Elemente (wie auch die Cartesianer) anstatt der wahrhaften Einheiten einbildet, wenn man nicht in Allem das Unendliche anerkennt, nicht in dem Kleinsten den genauen Ausdruck des Grössten nebst dem Streben eines Jeglichen, sich in einer vollkommenen Ordnung zu entwickeln, was die wunderbarste und schönste Wirkung des obersten Principis ist, dessen Weisheit denjenigen nichts Besseres zu wünschen übrig lässt, die seine Oekonomie verstehen können.

IX.

U e b e r

die Natur selbst,

oder

über die anerschaffene Kraft und Thätigkeit
der Geschöpfe.

Zur Bekräftigung und Erläuterung der Dynamik.

1698.

1. Vor Kurzem hat mir der berühmte und um Mathematik und Physik sehr verdiente J. Chsto. Sturm die zu Altorf herausgegebene Vertheidigungsschrift seiner Abhandlung über das Idol der Natur geschickt, die Günther Chsto. Schelhammer, erster Professor der Medicin zu Kiel, in seinem Buche über die Natur angegriffen hatte. Auch ich hatte mich früher mit demselben Gegenstande befasst, und habe mit dem trefflichen Verfasser der Abhandlung einen brieflichen Streit geführt, den er neulich selbst auf eine für mich sehr ehrenvolle Weise erwähnt hat, indem er einen Theil unserer Verhandlungen in seiner electiven Physik Th. I. B. 1. Abth. 1. Cap. 3. Epil. § 5. S. 119 f. öffentlich angegeben hat. Darum habe ich meine Gedanken und meine Aufmerksamkeit um so lieber auf diesen an und für sich bedeutenden Gegenstand gewendet und es für nöthig erachtet, meine Ansicht, sowie die ganze Sache nach den von mir schon mehrmals angedeuteten Principien etwas genauer darzustellen. Dazu schien mir jene Vertheidigungsschrift eine passende Gelegenheit zu geben, weil man annehmen darf, dass der Verfasser das Wichtigste in dieser Beziehung darin kurz zusammengestellt hat. Uebrigens mache ich den Streit jener trefflichen Männer selbst nicht zu dem meinigen.

2. Zweierlei vorzüglich, glaube ich, steht in Frage: erstens, worin die Natur besteht, die wir gewöhnlich den Dingen zuschreiben, deren Attribute jedoch, wie sie vielfach angenommen werden, nach Sturm's Meinung nach etwas Heidenthum riechen; zweitens, ob in den Geschöpfen eine (aristotelische) Energie ist, die er zu leugnen scheint. Zuerst also über die Natur selbst. Hierbei wollen wir in Betracht ziehen, was nicht ist und was ist. Ich bin damit einverstanden, dass es keine Weltseele gibt. Auch gebe ich zu, dass das Bewundernswerthe, was täglich geschieht und worüber wir mit Recht zu sagen pflegen, dass das Werk der Natur das Werk einer Intelligenz ist, nicht irgend welchen geschaffenen Intelligenzen zuzuschreiben ist, die im Verhältniss zur Grösse der Sache mit Weisheit und Kraft begabt wären, sondern dass die ganze Natur so zu sagen ein Kunstwerk Gottes ist, und zwar ein so grosses, dass jede natürliche Maschine (und hierin besteht der wahre, aber nicht hinreichend bemerkte Unterschied der Natur von der Kunst) aus unendlich vielen Organen besteht, und folglich eine unendliche Weisheit und Macht des Urhebers und Lenkers verlangt. Daher ist das allwissende Warme des Hippokrates, die Seelen gebende Chorkodea der Avicenna, jene weiseste bildende Kraft des Scaliger und Anderer, und das hylarchische Princip des Heinrich More nach meiner Meinung theils unmöglich, theils überflüssig; und ich halte es für hinreichend, dass die Maschine der Dinge mit so grosser Weisheit gegründet ist, dass durch ihren eigenen Gang jenes Bewundernswerthe eintritt, indem sich insbesondere das Organische (wie ich glaube) nach einer gewissen Vorzeichnung entwickelt. Daher billige ich es, dass der Verfasser die Erdichtung von einer geschaffenen, weisen, die Maschinen der Körper gestaltenden und leitenden Natur verwirft. Aber daraus folgt noch nicht, und darum ist es noch nicht der Vernunft gemäss, dass wir den Dingen alle geschaffene und in sie gelegte Kraft versagen.

3. Wir haben gesagt, was nicht ist; jetzt wollen wir noch etwas näher sehen, was jene Natur ist, die Aristoteles nicht

übel das Princip der Bewegung und der Ruhe genannt hat; wiewol mir jener Denker das Wort im weitern Sinne genommen zu haben scheint, und nicht nur die räumliche Bewegung und die räumliche Ruhe darunter verstand, sondern überhaupt die Veränderung und den veränderungslosen Zustand oder das Beharren. Darum ist auch, um dies im Vorbeigehen zu sagen, die Erklärung, die er von der Bewegung gibt, zwar etwas zu dunkel, aber doch nicht so unpassend, als es denen vorkömmt, die sie so nehmen, als hätte er nur die räumliche Bewegung erklären wollen. Aber zur Sache! Robert Boyle, ein ausgezeichneter und sorgfältiger Naturbeobachter, hat über die Natur selbst ein Büchlein geschrieben, und seine Meinung kömmt, wenn ich mich recht erinnere, darauf hinaus, dass wir die Natur gerade in dem Mechanismus der Körper finden sollen, was auch in aller Ausführlichkeit bewiesen werden kann. Aber wenn man der Sache mit grösserer Genauigkeit nachspürt, so würden im Mechanismus selbst noch die Principien von dem Abgeleiteten zu unterscheiden sein; wie es zur Erklärung einer Uhr nicht genügt anzugeben, sie werde auf mechanische Weise bewegt, wenn man nicht unterscheidet, ob sie durch ein Gewicht oder durch eine Feder getrieben wird. Auch habe ich schon mehrmals die Behauptung vorgetragen (die, glaub' ich, von Nutzen sein wird, damit die mechanischen Erklärungen der Naturdinge nicht zum Schaden der Frömmigkeit gemissbraucht werden, als ob die Materie für sich bestehen könne, und der Mechanismus keine Intelligenz oder geistige Substanz bedürfe), dass der Ursprung des Mechanismus selbst nicht lediglich aus einem materiellen Princip und mathematischen Gründen, sondern aus einer höhern und so zu sagen metaphysischen Quelle geflossen ist.

4. Eine deutliche Hinweisung darauf liegt unter Anderem in der Grundlage der Naturgesetze. Diese ist nicht daraus zu entnehmen, dass dieselbe Quantität der Bewegung erhalten wird, wie man gewöhnlich annahm, sondern vielmehr daraus, dass dieselbe Quantität des bewegenden Vermögens, ja sogar dieselbe Quantität der bewegenden Thätig-

keit erhalten werden muss; und ich habe gefunden, dass dies auf das Schönste zutrifft. Diese aber wird ganz anders gemessen, als die, welche die Cartesianer unter der Quantität der Bewegung verstehen. Hierüber haben zwei Mathematiker, die an Geist wohl zu den ersten gehören, theils brieflich, theils öffentlich mit mir verhandelt: der eine ist ganz zu mir übergegangen, der andere dahin gekommen, dass er alle seine Einwürfe nach einem vielfältigen und genauen Hinundherwenden aufgegeben und gestanden hat, dass ihm auf eine gewisse Beweisführung von mir noch keine Antwort zu Gebote stände. Um so mehr habe ich mich gewundert, dass in dem erschienenen Theile seiner electiven Physik der Verfasser bei der Erklärung der Gesetze der Bewegung die gewöhnliche Meinung darüber angenommen hat, als wäre sie von keinem Zweifel berührt. Jedoch erkennt er selbst an, dass sie nicht auf einen Beweis, sondern nur auf Wahrscheinlichkeit gestützt ist, und er hat dies auch hier in seiner neuesten Abhandlung Cap. 3. § 2. wiederholt. Vielleicht hatte er sein Werk schon niedergeschrieben, bevor meine Aufsätze erschienen, und hatte dann zur Umarbeitung des Geschriebenen entweder keine Zeit, oder es kam ihm nicht in den Sinn. Es ist mir darum noch auffälliger, weil er die Gesetze der Bewegung für willkürlich hält, was mir in keinem Falle vernünftig zu sein scheint. Denn ich glaube, dass Gott zur Aufstellung der in der Natur bemerkbaren Gesetze durch bestimmte Gründe der Weisheit und Ordnung gekommen ist, und es geht schon hieraus hervor, dass die Endursache nicht allein für Tugend und Frömmigkeit in Ethik und natürlicher Theologie von Nutzen ist, sondern auch sogar in der Physik zur Erfindung und Entdeckung verborgener Wahrheiten. Ich habe diese Bemerkung früher einmal bei Gelegenheit eines optischen Gesetzes gemacht, und sie hat dem Molineux in seiner Dioptrik sehr eingeleuchtet. Daher wünschte ich, dass Sturm, der in seiner electiven Physik, wo er über die Endursache handelt, meine Meinung zu den Hypothesen gerechnet hat, sie auch in der Beurtheilung genauer erwogen hätte; ohne Zweifel würde er davon Gelegenheit genommen haben über

diesen Gegenstand, vortrefflich und reich wie er ist, viel Schönes und auch die Frömmigkeit Förderndes zu sagen.

5. Jetzt ist nun in Betracht zu ziehen, was er über den Begriff der Natur in seiner Vertheidigungsschrift sagt, und was für Mängel dem Gesagten etwa noch anhaften. Cap. 4. § 2 f. und in andern Stellen gibt er zu, dass die Bewegungen, welche jetzt geschehen, kraft eines ewigen, einmal von Gott gegebenen Gesetzes erfolgen, welches Gesetz er bald darauf einen Willen oder Befehl nennt; auch sei kein neuer Befehl, kein neuer Wille Gottes nöthig, geschweige denn ein neues Bestreben oder eine mühselige Arbeit. Die gegentheilige Meinung aber, dass Gott die Dinge bewege, wie ein Zimmermann die Axt, und wie ein Müller durch Abschliessen und Zulassen des Wassers zum Rade die Mühle regiert, weist er als eine fälschlich ihm aufgebürdete von sich zurück. Allein diese Erklärung reicht, wie es mir wenigstens scheint, noch nicht hin. Denn ich stelle die Frage, ob jener Wille oder Befehl oder, wenn man lieber will, das einst gegebene göttliche Gesetz den Dingen nur eine äussere Bestimmtheit gegeben, oder aber einen erschaffenen in ihnen dauernden Eindruck hervorgebracht hat, oder wie Schellhammer, den Schärfe des Urtheils und Kenntniss der Erfahrung auszeichnen, es am besten nennt, ein anerschaffenes Gesetz (wiewol dies meistens von den Geschöpfen, in die es gelegt ist, nicht erkannt wird), nach welchem die Thätigkeiten und leidendlichen Zustände erfolgen. Das Erstere scheinen die Urheber des Systems der gelegentlichen Ursachen zu behaupten, insbesondere der scharfsinnige Malebranche; das Letztere ist die gewöhnlich angenommene und, wie ich glaube, ganz richtige Lehre.

6. Denn da jener vergangene Befehl gegenwärtig nicht existirt, so kann er auch nichts bewirken, wenn er damals nicht eine fortbestehende Wirkung hinterlassen hat, die auch jetzt noch dauert und wirkt. Wer anders urtheilt, der leistet meines Erachtens auf jede deutliche Erklärung der Dinge Verzicht: er wird mit gleichem Rechte behaupten, dass Jegliches aus Jeglichem folgt, wenn das in Raum oder Zeit Entfernte ohne Vermittelung

hier und jetzt wirken kann. Daher ist es nicht genug zu sagen, Gott habe bei der anfänglichen Schöpfung der Dinge gewollt, dass sie im Verfolg ein bestimmtes Gesetz beobachteten, wenn man sich seinen Willen so unwirksam vorstellt, dass die Dinge von demselben nicht afficirt, und keine andauernde Wirkung in ihnen hervorgebracht worden sei. Auch streitet es wahrlich mit dem Begriffe der Macht und des Willens Gottes, die rein und absolut sind, dass er wolle, und doch nichts durch das Wollen hervorbringe oder verändere; dass er immer thätig sei, aber nie eine Wirkung erziele, nie ein Werk oder einen Erfolg hinterlasse. Wenn durch jenes göttliche Wort: die Erde bringe hervor! Thiere, mehret euch! den Geschöpfen nichts eingedrückt wird, wenn die Dinge nachher gerade in demselben Zustande gewesen sind, als wenn kein Befehl dazwischen getreten wäre, so folgt jedenfalls (da eine unmittelbare oder mittelbare Verbindung zwischen Ursache und Wirkung nöthig ist), dass entweder nichts dem Befehle Entsprechendes geschieht, oder dass der Befehl nur für die Gegenwart wirksam gewesen ist, und für die Zukunft immer erneuert werden muss; was unser Verfasser mit Recht von sich weist. Wenn aber das von Gott gegebene Gesetz eine ausgeprägte Spur in den Dingen zurückgelassen hat, wenn die Dinge durch den Befehl so gebildet worden sind, dass sie in den Stand gesetzt sind, den Willen des Befehlenden zu erfüllen, so muss man schon zugeben, dass in die Dinge eine solche Wirksamkeit, Form oder Kraft gelegt ist, wie wir sie gewöhnlich unter dem Namen Natur verstehen, aus der nach Vorschrift des ersten Befehls die Reihe der Erscheinungen erfolgen sollte.

7. Diese anerschaffene Kraft kann nun zwar deutlich begriffen, aber nicht auf eine von der Einbildungskraft vorstellbare Weise erklärt werden. In der That darf sie auch so nicht erklärt werden, ebensowenig als die Natur der Seele. Denn die Kraft gehört in die Klasse desjenigen, was nicht von der Einbildungskraft, sondern vom Verstande erfasst wird. Wenn daher der Verfasser der Vertheidigungsschrift Cap. 4. § 6. verlangt, es solle auf eine von der Einbildungskraft vorstellbare

Weise erklärt werden, wie denn das den Körpern anerschaffene Gesetz, das sie selbst nicht kennen, wirksam sei, so verstehe ich dies von einer begrifflichen Auseinandersetzung, die er wünscht, um nämlich nicht glauben zu müssen, er wolle haben, dass die Töne gemalt und die Farben gehört würden. Wenn ferner die Schwierigkeit der Erklärung genügt, um die Sachen zu verwerfen, dann wird sich die Folge ergeben, die ihm selbst, wie er Cap. 1. § 2. klagt, mit Unrecht aufgebürdet sei, dass er nämlich lieber Alles nur durch die göttliche Kraft bewegt wissen wolle, als dass er unter dem Namen Natur etwas annähme, dessen Natur er nicht kenne. Auf jeden Fall hätten Hobbes und Andere ein gleiches Recht mit ihrer Behauptung, dass es nur körperliche Dinge gäbe, weil sie sich überreden, dass nur der Körper deutlich und auf eine von der Einbildungskraft vorstellbare Weise erklärt werden könne. Aber jene werden gerade dadurch richtig widerlegt, dass in den Dingen eine Kraft der Thätigkeit ist, welche aus dem, was die Einbildungskraft vorstellt, nicht abgeleitet wird. Hierbei auf einen Auftrag Gottes, der einst ein für allemal gegeben ist, die Dinge aber keineswegs afficirt und keine Wirkung hinterlässt, einfach zurückzuweisen, heisst nicht die Sache klarer machen, sondern vielmehr den Philosophen ausziehen und den Gordischen Knoten mit dem Schwerte zerhauen. Uebrigens fliesst eine deutlichere und richtigere Erklärung der thätigen Kraft, als man sie bisher hatte, aus unserer Dynamik, in der die wahre und mit den Thatsachen stimmende Schätzung der Naturgesetze und der Bewegung gelehrt wird.

8. Wenn ein Vertheidiger der neuen Philosophie, die die Unthätigkeit und Erstarrung der Dinge einführt, so weit geht, dass er den Befehlen Gottes allen dauernden Erfolg und alle in die Zukunft reichende Wirksamkeit raubt, und immer neue Anstrengungen von ihm zu verlangen für nichts hält (eine Meinung, von der Sturm verständiger Weise weit entfernt zu sein bekennt), so mag ein solcher selbst zusehen, ob dies eine Gottes würdige Vorstellungsweise ist. Aber entschuldigt werden kann er nicht, wenn er keinen Grund angibt, warum zwar die Dinge selbst

einige Zeit dauern können, aber die Attribute der Dinge, die wir bei ihnen unter dem Namen der Natur verstehen, nicht dauernd sein können; während es doch vernünftig ist, wie das Wort „Es werde“ etwas zurücklässt, nämlich die fortbestehende Sache selbst, dass so auch das Wort des nicht minder wunderthuernden Segens in den Dingen eine Befruchtung oder einen Trieb zurücklässt, ihr Thun hervorzubringen und zu wirken, woraus die Thätigkeit erfolgt, wenn kein Hinderniss entgegensteht. Es kann das hinzugefügt werden, was anderswo von mir entwickelt, vielleicht jedoch noch nicht von Allen hinreichend eingesehen ist, dass die Substanz der Dinge selbst in der Kraft des Thuns und Leidens besteht. Daraus folgt, dass nicht einmal die andauernden Dinge hervorgebracht werden können, wenn ihnen keine eine Zeit lang bleibende Kraft durch die göttliche Macht eingeprägt werden kann. Aus dieser letztern Voraussetzung aber würde die Folge sein, dass keine geschaffene Substanz, keine Seele der Zahl nach dieselbe bliebe, dass also nichts von Gott erhalten werde, und daher alle Dinge nur verschwindende oder vorüberfliessende Modificationen oder Bestimmungen und, um mich so auszudrücken, Erscheinungen der Einen bleibenden göttlichen Substanz seien; oder was auf dasselbe hinauskömmt, dass die Natur selbst oder die Substanz aller Dinge Gott sei. Diese Lehre von der schlechtesten Sorte hat jüngst ein zwar nüchterner, aber profaner Schriftsteller aufgebracht oder wieder erneuert. Freilich wenn die körperlichen Dinge nur Materielles enthielten, dann würde man vollkommen wahr sprechen, dass sie nur im Flusse beständen und nichts Substantielles hätten, wie auch ehemals die Platoniker richtig anerkannt haben.

9. Die zweite Frage ist, ob man von den Geschöpfen sagen könne, dass sie eigentlich und in Wahrheit thätig sind? Wenn wir einmal einsehen, dass die anerschaffene Natur von der Kraft des Thuns und Leidens nicht verschieden ist, so kommt diese Frage auf die erste zurück. Denn eine Thätigkeit ohne eine Kraft, thätig zu sein, ist unmöglich, ebenso wie ein leeres Vermögen, das nie in Wirksamkeit versetzt werden kann. Weil

jedoch nichtsdestoweniger Thätigkeit und Vermögen verschiedene Dinge sind, jene etwas Successives, dieses etwas Bleibendes, so wollen wir auch die Thätigkeit betrachten. Ich gestehe, dass ich keine geringe Schwierigkeit in der Entwicklung der Sturm'schen Ansicht hierüber finde. Er läugnet nämlich, dass die geschaffenen Dinge an und für sich und eigentlich thätig sind; bald darauf aber gibt er zu, sie seien thätig, um sich gewissermassen die Vergleichung der Geschöpfe mit der vom Zimmermann bewegten Axt nicht aufbürden zu lassen. Hier kann ich nichts Gewisses herausbringen, und ich finde keine hinreichend bestimmte Erklärung darüber, wie weit er sich von den gewöhnlichen Meinungen entfernt, oder welchen deutlichen Begriff er von der Thätigkeit gefasst hat. Dass dieser aber nicht vor den Füßen liegt und kein leichter ist, ist aus den Streitigkeiten der Metaphysiker offenbar. Soweit ich den Begriff der Thätigkeit durchschaue, so ergibt sich daraus als Folge jener ganz allgemein anerkannte Lehrsatz der Philosophen, dass die Thätigkeiten Thätigkeiten von Substanzen sind, und er erhält dadurch seine Bestätigung. Ich finde ihn so wahr, dass er auch umgekehrt gilt, so dass nicht nur alles Thätige eine Substanz ist, sondern auch jede besondere Substanz ohne Unterlass thätig ist, sogar den Körper nicht ausgenommen, in welchem sich nie eine absolute Ruhe findet.

10. Betrachten wir aber jetzt die Meinung derjenigen etwas aufmerksamer, die den geschaffenen Dingen die wahrhafte und eigene Thätigkeit nehmen. Dies hat ehemals auch Robert Fludd, der Verfasser der Mosaischen Philosophie, gethan; jetzt aber thun es einige Cartesianer, welche glauben, dass nicht die Dinge thätig sind, sondern Gott je nach Gegenwart der Dinge und gemäss ihrer gegenseitigen Angemessenheit; dass somit die Dinge die veranlassenden Gelegenheiten sind, nicht die Ursachen; dass sie eine Wirkung aufnehmen, nicht hervorbringen oder hervorrufen. Diese Lehre, welche Cordemoy, de la Forge und andere Cartesianer aufgestellt hatten, hob besonders Malebranche durch seinen Scharfsinn und den Glanz seiner Darstellung; gedie-

gene Gründe aber brachte (soviel ich sehe) Niemand vor. Wenigstens erscheint diese Lehre, wenn sie soweit getrieben wird, dass sogar die immanenten d. i. inneren Thätigkeiten der Substanzen aufgehoben werden (was jedoch Sturm Elect. Physik B. 1. Cap. 4. Epil. § 11. S. 176 mit Recht verwirft, und worin sich seine Umsicht in glänzendem Lichte zeigt), so unvernünftig, dass sie nicht überboten werden kann. Denn kann wohl jemand in Zweifel ziehen, dass der Geist denkt und will, und dass viele Gedanken und Wollungen in uns von uns hervorgerufen werden und dass Selbstthätige in unserer Gewalt steht? Damit würde nicht nur die menschliche Freiheit geläugnet, und die Ursache des Bösen auf Gott gewälzt, sondern es würde auch dem Zeugniß unserer innern Erfahrung oder des Bewusstseins widersprochen werden, wonach wir selbst das als etwas uns Angehöriges fühlen, was ohne allen Schein eines Grundes von den Gegnern auf Gott übertragen werden sollte. Wenn wir aber unserem Geiste eine anerschaffene Kraft zuschreiben innere Thätigkeiten zu erzeugen oder, was dasselbe ist, immanent, innerlich thätig zu sein, so hindert nichts, es ist im Gegentheil vernünftig, dass auch anderen Seelen oder Formen oder, wenn man lieber will, Naturen der Substanzen dieselbe Kraft einwohnt; es müsste denn jemand glauben, dass in der uns vorliegenden Natur der Dinge allein unsere Geister thätig wären, oder dass jede Kraft innerlich und also, wenn ich so sagen darf, lebendig thätig zu sein mit Verstand verbunden wäre. Wenigstens sind dergleichen Behauptungen nicht auf den mindesten Grund gestützt, und werden nur wider die Wahrheit vertheidigt. Was man aber von den transeunten d. i. als Wirkungen auf etwas Aeusseres übergehenden Thätigkeiten zu halten habe, wird besser an einem andern Orte auseinandergesetzt, ist auch zum Theil schon anderswo von uns entwickelt worden: nämlich dass der Verkehr der Substanzen oder Monaden nicht durch Einfluss entsteht, sondern durch Uebereinstimmung, die von einer göttlichen Präformation stammt, indem Jegliches, während es der seiner Natur anerschaffenen Kraft und den Gesetzen folgt, zu den Aussendungen

passt, worin auch die Vereinigung von Seele und Leib besteht.

11. Dass aber die Körper an und für sich unthätig sind, ist freilich wahr, wenn man es richtig versteht; insoweit nämlich, dass der, welcher aus irgend einem Grunde einmal als ruhend gesetzt wird, insofern sich selbst nicht in Bewegung versetzen kann, noch auch ohne Widerstand von einem andern sich versetzen lässt; ebensowenig als er von selbst den Grad der Geschwindigkeit oder die Richtung, die er einmal hat, verändern kann oder sich leicht und ohne Widerstand von einem andern verändern lässt. Man muss also gestehen, dass die Ausdehnung oder das Geometrische im Körper, wenn es bloss für sich genommen wird, nichts in sich trägt, woraus Thätigkeit und Bewegung hervorginge. Im Gegentheil, die Materie widersteht der Bewegung wegen einer gewissen natürlichen Unthätigkeit oder Trägheit, wie sie Kepler treffend genannt hat, so dass sie nicht gleichgiltig für Bewegung und Ruhe ist, wie man die Sache gewöhnlich beurtheilt, sondern je nach ihrer Grösse einer um so grössern thätigen Kraft zur Bewegung bedarf. Daher setze ich gerade in diese leidendliche Kraft des Widerstands (welche Undurchdringlichkeit und noch etwas Weiteres mit sich führt) den Begriff der ersten Materie oder der Masse, welche im Körper überall dieselbe und seiner Grösse proportional ist; und zeige, dass daraus ganz andere Gesetze der Bewegung erfolgen, als wenn in dem Körper und der Materie selbst lediglich Undurchdringlichkeit nebst Ausdehnung wäre; und dass in dem Körper selbst, ja in jeder Substanz eine natürliche Beharrlichkeit wider die Veränderung liegt, eben so wie in der Materie eine natürliche Trägheit wider die Bewegung ist. Aber diese Lehre ist denen nicht günstig, die den Dingen die Thätigkeit nehmen, vielmehr ihnen entgegen. Denn so gewiss es ist, dass die Materie für sich die Bewegung nicht anfängt, ebenso gewiss ist es (was auch vortreffliche Versuche über die eingeprägte vom Bewegenden übertragene Bewegung beweisen), dass der Körper für sich den einmal empfangenen Antrieb behält und

in seiner Leichtigkeit beharrlich ist, oder den Trieb hat, gerade in jener Reihe seiner Veränderung, die er einmal angefangen hat, fortzufahren. Da diese Thätigkeiten und Entelechien auf keinen Fall Modificationen der ersten Materie oder Masse, die etwas wesentlich Leidendliches ist, sein können, wie dies vortrefflich und verständig von Sturm selbst anerkannt ist (wie wir im nächsten Paragraphen sagen werden), so lässt sich schon hieraus abnehmen, dass sich in der körperlichen Substanz eine erste Entelechie finden muss, gleichsam ein *πρῶτον δεκτικὸν* der Thätigkeit, nämlich eine primitive bewegende Kraft, welche ausser der Ausdehnung (oder dem rein Geometrischen) und ausser der Masse (oder dem rein Materiellen) hinzugefügt, zwar immer thätig ist, aber doch verschiedentlich nach dem Zusammentreffen der Körper durch Streben oder Antrieb modificirt wird. Und dies ist gerade das substantielle Princip, welches in dem Lebendigen Seele, in Anderem substantielle Form heisst und, wiefern es mit der Materie wahrhaft Eine Substanz oder Eines an und für sich bildet, dasjenige ausmacht, was ich Monade nenne. Wenn man diese wahrhaften und realen Einheiten aufheben wollte, so würden nur Dinge durch Aggregation, oder vielmehr, was daraus folgt, keine wahren Wesen in den Körpern übrig bleiben. Denn obwohl es Atome der Substanz gibt, nämlich unsere Monaden, die keine Theile haben, so gibt es doch keine Atome der Masse oder der kleinsten Ausdehnung oder keine letzten Elemente; da das Stetige nicht aus Punkten zusammengesetzt ist. Gerade ebenso gibt es kein an Masse grösstes oder an Ausdehnung unendliches Ding, obwohl immer eines grösser als ein anderes ist, sondern es gibt nur ein an Intension der Vollkommenheit grösstes oder an Kraft unendliches Ding.

12. Gleichwol sehe ich, dass Sturm gerade in dieser Vertheidigungsschrift Cap. 4. § 7 ff. die den Körpern anerschaffene bewegende Kraft durch einige Gründe bekämpft hat. „Zum Ueberfluss,“ sagt er, „will ich hier zeigen, dass die körperliche Substanz eines thätig bewegenden Vermögens nicht einmal fähig ist.“ Ich begreife nicht, was

ein nicht thätig bewegendes Vermögen sein könnte. Er will aber, sagt er, einen doppelten Beweis davon geben, einen aus der Natur der Materie und des Körpers, den andern aus der Natur der Bewegung. Der erstere kommt darauf hinaus: die Materie sei ihrer Natur nach und wesentlich eine leidendliche Substanz; daher könne ihr ebensowenig eine thätige Kraft gegeben werden, als wenn Gott wollte, dass ein Stein, während er Stein bleibe, lebendig und vernünftig d. h. nicht Stein sei. Ferner sei das, was in dem Körper gesetzt werde, nur Bestimmung der Materie; die Bestimmung aber einer wesentlich leidendlichen Sache (diesen schönen Ausspruch erkenne ich an) könne die Sache nicht thätig machen. Allein nach der angenommenen und wahren Philosophie kann man passend antworten: unter Materie versteht man entweder die zweite oder die erste; die zweite ist zwar eine vollständige, aber nicht eine leidendliche Substanz; die erste ist eine rein leidendliche, aber keine vollständige Substanz, und es muss also die Seele oder die der Seele entsprechende Form oder erste Entelechie hinzukommen, d. h. ein Trieb oder eine ursprüngliche Kraft der Thätigkeit, welche gerade das anerschaffene, ihr durch göttlichen Rathschluss eingeprägte Gesetz ist. Von dieser Ansicht ist der berühmte und geistvolle Mann, dünkt mich, nicht fern, der kürzlich den Satz vertheidigt hat, dass der Körper aus Materie und Geist bestehe. Nur muss man Geist nicht für etwas Verständiges nehmen (wie man sonst zu thun pflegt), sondern für Seele oder der Seele entsprechende Form, auch nicht für eine blosse Modification, sondern für ein constitutives beharrendes Substantielle, was ich Monade zu nennen pflege, worin gleichsam Vorstellung und Begehrung ist. Diese angenommene Lehre also, die mit dem Dogma der Schulen, wenn es nachsichtig ausgelegt wird, übereinstimmt, ist erst zu widerlegen, bevor die Beweisführung des Verfassers Kraft haben kann. Auch kann man hiernach offenbar nicht zugeben, was er angenommen hat, dass Alles, was in der körperlichen Substanz ist, Modification der Materie ist. Denn es ist bekannt, dass in den lebendigen Körpern nach der angenommenen Philo-

sophie Seelen sind, welche auf keinen Fall Bestimmungen sind. Denn obgleich der Verfasser das Gegentheil aufzustellen, und den Thieren alles wahrhafte Gefühl und eine eigentlich sogenannte Seele zu nehmen scheint, so kann er doch diese Meinung nicht zur Grundlage der Beweisführung nehmen, bevor sie selbst bewiesen ist. Im Gegentheil bin ich vielmehr überzeugt, dass es weder mit der Ordnung noch mit der Schönheit oder Vernünftigkeit der Dinge stimmt, dass etwas Lebendiges oder innerlich Thätiges nur in einem kleinen Theile der Materie vorhanden sei, während eine Verbreitung durch alle Theile zur grösseren Vollkommenheit gehört. Auch steht nichts entgegen, dass überall Seelen sind oder wenigstens etwas den Seelen Entsprechendes, obwohl herrschende und also verständige Seelen, wie die menschlichen, nicht überall sein können.

13. Der zweite Beweis, welchen Sturm aus der Natur der Bewegung nimmt, hat, wie es mir wenigstens scheint, keine grössere Schlusskraft. Bewegung, sagt er, sei nur das aufeinander folgende Vorhandensein der bewegten Sache an verschiedenen Orten. Geben wir dies einstweilen zu, obwol es nicht ganz genügend ist und mehr das Resultat der Bewegung als ihren sogenannten formalen Grund ausdrückt, so wird dadurch doch die bewegende Kraft nicht ausgeschlossen. Denn in einem gegenwärtigen Augenblicke der Bewegung ist der Körper nicht nur in einem ihm gleichen Orte, sondern er hat auch ein Streben oder einen Trieb den Ort zu verändern, so dass der folgende Zustand aus dem gegenwärtigen an und für sich kraft der Natur erfolgt. Sonst würde im gegenwärtigen Augenblick (und folglich in jedem Augenblick) der bewegte Körper A vom ruhenden Körper B nicht verschieden sein; und es würde sich nach des Verfassers Ansicht, wenn sie uns in dieser Beziehung entgegen wäre, gar kein Unterschied in den Körpern ergeben, da ein Unterschied in dem Ganzen der an sich gleichförmigen Masse nur von demjenigen, was sich auf die Bewegung bezieht, hergenommen werden kann. Daraus würde sich weiter noch ergeben, dass gar nichts in den Körpern geändert wird, und sich Alles immer auf die

nämliche Weise verhält. Denn wenn sich kein Theil der Materie von einem andern gleichen und congruenten unterscheidet (was Sturm zugestehen muss, wenn alle thätigen Kräfte oder Antriebe und alle möglichen andern Eigenschaften und Bestimmungen aufgehoben werden, ausgenommen das Vorhandensein in diesem bestimmten Orte, welches successiv immer ein anderes und anderes wird), und wenn sich ausserdem der Zustand eines Augenblicks von dem Zustande des andern Augenblicks nur durch die Fortrückung der gleichen und congruenten und in jeder Beziehung übereinstimmenden Theile der Materie unterscheidet, so folgt offenbar wegen der fortwährenden Substitution vom Ununterscheidbaren, dass in der körperlichen Welt die Zustände verschiedener Augenblicke gar nicht unterschieden werden können. Denn es würde nur eine äussere Bestimmtheit sein, wodurch der eine Theil der Materie vom andern unterschieden würde, nämlich eine von der Zukunft entlehnte, dass er künftig in einem andern und wieder andern Orte sein würde; gegenwärtig aber würde kein Unterschied sein. Ja auch nicht einmal von der Zukunft könnte ein solcher mit Grund hergenommen werden, weil man auch in der Zukunft niemals zu einem wahren gegenwärtigen Unterschied kommen würde, da weder ein Ort vom andern, noch eine Materie von der andern desselben Orts (nach der Voraussetzung jener vollkommenen Gleichförmigkeit in der Materie selbst) durch irgend ein Merkmal unterschieden werden könnte. Auch würde man vergebens über die Bewegung hinaus zur Gestalt seine Zuflucht nehmen. Denn in einer vollkommen gleichartigen ununterschiedenen und vollen Masse entsteht keine Gestalt oder Begränzung verschiedener Theile, keine Unterschiedlichkeit ausser durch die Bewegung selbst. Wenn also die Bewegung kein Merkmal der Unterscheidung enthält, so wird sie auch der Gestalt keines geben; und da Alles, was dem früheren substituirt wird, vollkommen gleichgeltend ist, so wird kein, auch nicht das geringste Anzeichen der Veränderung von irgend einem, wenn auch allwissenden Beobachter zu entdecken sein; und es wird also Alles gerade so

sein, als wenn keine Veränderung und Unterschiedlichkeit in den Körpern einträte. Auch wird hiernach niemals ein Grund der verschiedenen Erscheinungen, die wir bemerken, angegeben werden können. Die Sache würde ebenso sein, als wenn wir uns vorstellten, dass zwei vollkommene concentrische und vollkommen sowohl unter einander als in ihrem Theil gleichartige Sphären so in einander eingeschlossen sind, dass auch nicht der geringste Zwischenraum statt findet. Mögen wir nun annehmen, dass die eingeschlossene bewegt wird, oder dass sie ruht, so wird nicht einmal ein Engel, um nicht mehr zu sagen, irgend einen Unterschied zwischen den Zuständen verschiedener Zeiten bemerken, oder ein Anzeichen haben können, um zu unterscheiden, ob die eingeschlossene Sphäre ruht, oder ob sie bewegt wird und nach welchem Gesetze der Bewegung. Ja, es wird nicht einmal die Gränze der Sphären bestimmt werden können, weil Zwischenraum und Unterschied zugleich fehlen; gleichwie die Bewegung schon allein wegen des fehlenden Unterschieds hier nicht erkannt werden kann. Daher ist es für gewiss zu halten (obgleich dies zu wenig von denen bemerkt ist, die hier nicht tief genug eingedrungen sind), dass dergleichen der Natur und Ordnung der Dinge fremd ist, und dass es nirgends eine vollkommene Gleichartigkeit gibt, was einer von meinen neuen und wichtigeren Grundsätzen ist. Hieraus folgt auch, dass keine Körperchen von äusserster Härte, kein Fluidum von höchster Dünnhheit oder eine feine überall verbreitete Materie, keine letzten Elemente, die bei Einigen unter dem Namen des ersten oder zweiten vorkommen, in der Natur sich finden. Da Aristoteles, der meines Erachtens ein tieferer Forscher ist, als Viele glauben, Einiges hiervon (wie ich überzeugt bin) eingesehen hatte, so hielt er ausser der räumlichen Veränderung die beschaffenheitliche für nöthig, und dass sich die Materie nicht überall ähnlich wäre, damit sie nicht unveränderlich bliebe. Jene Unähnlichkeit oder Verschiedenheit der Beschaffenheiten und also auch die beschaffenheitliche Veränderung (*ἁλλοίωσις*, *alteratio*), die Aristoteles nicht genügend

auseinandergesetzt hat, wird eben durch die verschiedenen Grade und Richtungen der Triebe, also durch die Bestimmungen der darin vorhandenen Monaden herbeigeführt. Hieraus kann ferner eingesehen werden, dass nothwendig etwas Anderes in den Körpern gesetzt werden muss, als eine gleichförmige Masse und eine Fortrückung derselben, die durchaus nichts ändern würde. Diejenigen freilich, die die Atome und das Leere haben, bringen wenigstens einige Verschiedenheit in die Materie, indem sie sie hier theilbar, dort untheilbar machen, und an dem einen Orte vollständig erfüllt, an dem anderen mit Zwischenräumen. Aber schon vor langer Zeit habe ich das Jugendvorurtheil abgelegt und gefunden, dass die Atome mit dem Leeren zu verwerfen sind. Der Verfasser fügt hinzu, die Existenz der Materie während verschiedener Augenblicke sei dem göttlichen Willen zuzuschreiben; warum also, sagt er, soll es nicht ebendemselben zugeschrieben werden, dass sie hier und jetzt existirt? Ich antworte: ohne Zweifel ist dies Gott zu verdanken, wie Alles andere, wiefern es eine Vollkommenheit einschliesst. Aber wie jene erste und allgemeine Alles erhaltende Ursache das natürliche Fortbestehen eines Dinges, das zu existiren anfängt, oder das einmal verliehene Beharren im Existiren nicht aufhebt, sondern vielmehr bewirkt; so wird ebendieselbe die natürliche Wirksamkeit eines in Bewegung versetzten Dinges oder das einmal eingeprägte Beharren in einer Thätigkeit nicht aufheben, sondern befestigen.

14. Es kommt auch noch vieles Andere in jener Vertheidigungsschrift vor, was Schwierigkeiten hat, wie z. B. was der Verfasser Cap. 4. § 11 sagt, dass bei der von einer Kugel auf die andere durch mehrere mittlere übertragenen Bewegung sich die letzte Kugel mit derselben Kraft bewege, womit die erste Kugel bewegt ist. Nach meiner Meinung wird sie zwar von einer gleichgeltenden bewegt, aber nicht von derselben, da eine jede (was wunderbar erscheinen kann) durch ihre eigene Kraft, nämlich die elastische, von der nächsten treibenden zurückgestossen und in Bewegung gebracht wird. (Ich spreche eben nicht von der Ursache dieser Elasticität, und läugne auch nicht,

dass sie mechanisch durch die Bewegung eines darin befindlichen und hindurchgleitenden Fluidums erklärt werden muss.) Ebenso wird das, was er § 12 sagt, dass ein Ding, welches sich nicht den Anfang der Bewegung geben kann, die Bewegung für sich nicht fortsetzen könne, mit Recht sonderbar erscheinen. Denn es steht vielmehr fest, dass, wie zur Verleihung einer Bewegung eine Kraft nöthig ist, so, wenn einmal ein Antrieb gegeben ist, nicht nur keine neue Kraft zur Fortsetzung nöthig ist, sondern vielmehr dazu, um in Ruhe zu versetzen. Denn jene den Dingen nöthige Erhaltung durch die allgemeine Ursache hat hier nicht statt, und wir haben schon bemerkt, dass sie auch das Fortbestehen der Dinge aufheben würde, wenn sie ihre Wirksamkeit aufhöbe.

15. Hieraus ist wiederum einzusehen, dass die von Einigen vertheidigte Lehre von den gelegentlichen Ursachen (wenn sie nicht so erklärt wird, dass Ermässigungen angebracht werden können, wie sie Sturm theils zulässt, theils zulassen zu wollen scheint) gefährlichen Folgerungen unterworfen ist, obschon ohne Zweifel wider die Absicht ihrer gelehrten Vertheidiger. Weit gefehlt nämlich, dass sie durch Vernichtung des Idols der Natur den Ruhm Gottes vergrößert, schwinden vielmehr die erschaffenen Dinge zu blossen Bestimmungen der einen göttlichen Substanz zusammen, und es soll aus Gott mit Spinoza die Natur der Dinge selbst gemacht werden. Denn was nicht thätig ist, was keine thätige Kraft hat, was der Unterschiedlichkeit, kurz was alles Grundes und Bodens des Bestehens beraubt wird, das kann in keiner Weise eine Substanz sein. Ich bin auf das Festeste überzeugt, dass der fromme und gelehrte Sturm von diesen Ausgeburten weit entfernt ist. Daher ist es nicht zweifelhaft, dass er entweder klar zeigen wird, in welcher Weise in den Dingen eine Substanz oder eine Mannichfaltigkeit bleibe, ohne dass er seine Lehre aufgibt, oder dass er der Wahrheit die Hand bieten werde.

16. Wenigstens sind viele Gründe vorhanden, mich in dem Verdachte zu bestärken, dass ich seine Meinung nicht ganz gefasst habe, noch auch er die meinige. Anderswo hat er mir ge-

standen, dass ein Theilchen der göttlichen Kraft (d. h. wol ein Ausdruck, ein Nachbild, eine nächste Wirkung, denn die göttliche Kraft selbst kann auf keinen Fall in Theile zerschnitten werden) gleichsam als den Dingen eigen und ihnen verliehen begriffen werden könne, ja gewissermassen sogar müsse. Man sehe, was er an mich geschrieben und in seiner electiven Physik an der oben zu Anfang dieses Aufsatzes angeführten Stelle hat abdrucken lassen. Wenn dies (wie aus den Worten hervorgeht) in dem Sinne genommen wird, in welchem wir die Seele ein Theilchen des göttlichen Hauches nennen, dann wird der Streit zwischen uns in dieser Beziehung gehoben sein. Aber ich wage dies nicht als seine Meinung hinzustellen. Denn ich sehe nirgends, dass er anderswo etwas solches lehrt, oder dass er die Folgerungen daraus auseinandersetzt. Dagegen aber bemerke ich, dass das, was an andern Stellen vorkömmt, mit dieser Meinung nicht zusammenhängt, und dass die Vertheidigungsschrift auf alles Andere kömmt. Zuerst nämlich machte er gegen meine in den Leipziger Gelehrten-Verhandlungen vom Monat März 1694 über die anerschaffene Kraft vorgetragene Ansicht (die sodann meine Probe-schrift über die Dynamik in denselben Verhandlungen April 1695 weiter erläutert) einige schriftliche Einwürfe. Bald nachher fällte er auf eine von mir erhaltene Antwort das sehr gütige Urtheil, dass zwischen uns keine Verschiedenheit ausser in der Ausdrucksweise bestände. Als ich daraufhin noch Einiges erinnert hatte, wandte er sich wieder um und stellte mehr Verschiedenheiten zwischen uns auf, als ich anerkenne, bis er endlich, kaum diese letzteren ausnehmend, ganz neuerdings wieder darauf zurückgekommen ist, von Neuem zu schreiben, dass zwischen uns nur ein Unterschied in den Worten stattfände, was mir sehr angenehm sein würde. Darum habe ich bei Gelegenheit dieser neuesten Vertheidigungsschrift die Sache so auseinandersetzen wollen, dass man endlich über die Meinung eines jeden und über die Wahrheit der Meinung leichter in's Klare kommen könnte. Denn sonst hat der treffliche Mann einen grossen Scharfsinn im Auffassen und eine grosse Klarheit in der Darstellung. Darum hoffe ich, dass durch

sein Bemühen in eine so wichtige Sache nicht geringes Licht gebracht werden kann, und also schon deshalb diese meine Mühe nicht ohne Nutzen sein wird, weil sie ihm vielleicht Veranlassung bieten wird, mit seiner gewöhnlichen Regsamkeit und Kraft des Urtheils Manches zu erwägen und aufzuhellen, was, obwol in der gegenwärtigen Angelegenheit von einigem Gewicht, doch bisher von den Schriftstellern übersehen, aber von mir, wie ich glaube, durch neue, tiefer geschöpfte und weiter ausgebreitete Grundsätze einigermaßen ergänzt ist. So kann hieraus dereinst wol das wiederhergestellte und verbesserte System der Philosophie entstehen, die in der Mitte zwischen der formalen und der der Materien steht und beide gehörig verbindet und erhält.

X.

Betrachtungen

über

die Lehre von einem allgemeinen Geiste.

1702.

Mehrere geistvolle Personen haben geglaubt und glauben noch gegenwärtig, dass es nur Einen Geist gibt, welcher allgemein ist und das ganze Universum und alle seine Theile belebt, jeden nach seinem Bau und nach den Organen, die er findet, wie ein und derselbe Hauch des Windes verschiedene Orgelpfeifen auf verschiedene Weise ertönen lässt. Wenn also die Organe eines Thieres in gutem Stande sind, so hat er darin die Wirkung einer besonderen Seele; wenn sie aber verdorben sind, wird diese besondere Seele zu Nichts, oder kehrt so zu sagen in das Meer des allgemeinen Geistes zurück.

Aristoteles war, wie es Einigen geschienen hat, einer ähnlichen Meinung, und diese ist von Averroes, dem berühmten arabischen Philosophen, erneuert worden. Er glaubte, dass es in uns einen thätigen Verstand und einen leidenden Verstand gäbe; der erstere käme von aussen und wäre ewig und allgemein für Alle; der leidende Verstand aber, der für jeden ein besonderer wäre, erlösche beim Tode des Menschen. Diese Lehre ist seit zwei oder drei Jahrhunderten die von einigen Peripatetikern gewesen, z. B. von Pomponatius, Contarenus und Andern; und man erkennt die Spuren davon beim verewigten Naudé, wie seine Briefe und die vor Kurzem gedruckten Naudéana zeigen. Sie lehrten sie insgeheim ihren eingeweihtesten und besten Schülern, während sie öffentlich die Klugheit hatten

zu sagen, diese Lehre wäre nach der Philosophie, worunter sie schlechtweg die des Aristoteles verstanden, wirklich wahr, aber nach dem Glauben falsch. Daher sind endlich die Streitigkeiten über die doppelte Wahrheit gekommen, welche in dem letzten Lateranischen Concil verdammt wurde.

Man hat mir erzählt, dass sich die Königin Christine zu dieser Meinung sehr hinneigte, und da Naudé, ihr Bibliothekar, davon eingenommen war, so hat es den Anschein, dass er ihr seine Kunde von diesen Geheimlehren der berühmten Philosophen, mit denen er in Italien Umgang gepflogen, mitgetheilt hat. Spinoza, der nur eine einzige Substanz annimmt, entfernt sich von dieser Lehre des Einen allgemeinen Geistes nicht viel, und selbst die neuen Cartesianer, welche behaupten, dass Gott allein wirkt, stellen sie auf gleichsam ohne daran zu denken. Es hat den Anschein, dass Molinos und einige andere neue Quietisten, unter Anderen ein gewisser Schriftsteller, der sich Johannes Angelius Silesius nennt und vor Molinos geschrieben hat, und von dem kürzlich einige Schriften wieder aufgelegt worden sind, und vor ihnen selbst Weigel sich zu dieser Meinung vom Sabbat oder der Ruhe der Seelen in Gott hingeneigt haben. Darum glaubten sie, dass das Aufhören der besonderen Thätigkeiten der höchste Zustand der Vollkommenheit wäre.

Freilich machten die peripatetischen Philosophen diesen Geist nicht ganz allgemein; denn ausser den Intelligenzen, welche nach ihnen die Sterne beseelten, hatten sie eine Intelligenz für diese niedere Welt, und diese Intelligenz übte die Function des thätigen Verstandes in den Seelen der Menschen aus. Sie waren auf diese Lehre von der unsterblichen, für alle Menschen allgemeinen Seele durch eine falsche Schlussfolgerung gebracht worden. Sie setzten nämlich voraus, dass die wirkliche unendliche Vielheit unmöglich ist. Also wäre eine unendliche Anzahl von Seelen nicht möglich; aber es müsste doch deren unendlich viele geben, wenn die besonderen Seelen fortbestünden. Denn da die Welt nach ihnen ewig ist und das menschliche Geschlecht auch, und da immer neue Seelen entstehen, so würde es jetzt, wenn

sie alle fortbeständen, eine wirkliche Unendlichkeit davon geben. Diese Schlussfolgerung galt bei ihnen für einen Beweis. Aber sie war voll von falschen Voraussetzungen. Denn man gesteht ihnen weder die Unmöglichkeit des wirklichen Unendlichen zu, noch dass das menschliche Geschlecht ewig gedauert hat, noch die Erzeugung neuer Seelen, da ja die Platoniker die Präexistenz der Seelen und die Pythagoreer die Seelenwanderung lehren und behaupten, dass eine gewisse bestimmte Anzahl von Seelen immer bleibt und diese ihre Revolutionen machen.

Die Lehre von einem allgemeinen Geiste ist an sich selbst gut; denn alle diejenigen, die sie lehren, nehmen damit die Existenz der Gottheit an, mögen sie nun glauben, dass dieser allgemeine Geist der höchste ist, denn dann halten sie ihn für Gott selbst; oder mögen sie mit den Kabbalisten glauben, dass Gott ihn geschaffen hat. Dieses Letztere war auch die Meinung des Engländers Heinrich More und einiger anderen neuen Philosophen und besonders gewisser Chemiker, welche glaubten, dass es einen allgemeinen Archeus oder vielmehr eine Weltseele gäbe, wovon Einige behauptet haben, dass dies der Geist des Herrn wäre, welcher über den Wassern schwebte, wovon der Anfang der Genesis spricht.

Aber wenn man bis zu der Behauptung fortgeht, dass dieser allgemeine Geist der einzige Geist ist, und dass es keine besonderen Seelen oder Geister gibt, oder wenigstens dass diese besonderen Seelen aufhören zu bestehen, dann überschreitet man, meine ich, die Grenzen der Vernunft, und stellt ohne Grund eine Lehre hin, von der man nicht einmal einen deutlichen Begriff hat. Prüfen wir ein wenig die scheinbaren Gründe, worauf man diese Lehre stützen kann, welche die Unsterblichkeit der Seelen zernichtet und das menschliche Geschlecht oder vielmehr alle lebendigen Geschöpfe des Ranges beraubt, der ihnen zukam und gemeinhin ist ertheilt worden. Denn mich dünkt, dass eine Meinung von dieser Stärke bewiesen werden muss; und es ist nicht genug, eine eingebildete Vorstellung davon zu haben, die sich in

der That nur auf eine sehr hinkende Vergleichung mit dem Hauche stützt, der die Organe der Musik belebt.

Ich habe oben gezeigt, dass der vorgebliche Beweis der Peripatetiker, welche behaupteten, dass es nur einen allen Menschen gemeinschaftlichen Geist gäbe, keine Kraft hat und nur auf falsche Voraussetzungen gestützt ist. Spinoza hat vermeintlich bewiesen, dass es in der Welt nur eine Substanz gibt, aber diese Beweise sind erbärmlich oder nicht verständlich. Auch die neuen Cartesianer, nach denen Gott allein wirkt, haben dafür eben nichts von Beweis gegeben. Zudem scheint der V. Malebranche wenigstens die innere Thätigkeit der besonderen Geister zuzugeben.

Einer der scheinbarsten Gründe, die man gegen die besondern Seelen angeführt hat, ist der, dass man über ihren Ursprung in Verlegenheit war. Die Schulphilosophen haben über den Ursprung der Form, worunter sie die Seelen begreifen, heftig gestritten. Die Meinungen waren sehr getheilt, ob es nämlich eine Education, Hervorbildung aus dem Vermögen der Materie, gäbe, wie die Gestalt aus dem Marmor hervorgebildet wird, oder ob es eine Traduction, Ueberleitung der Seelen, gäbe, dergestalt, dass eine neue Seele von einer frühern entstünde; wie sich ein Feuer an dem andern entzündet; oder ob die Seelen schon existirten, aber erst nach der Zeugung des Thieres zu erkennen wären; oder ob endlich die Seelen allemal dann, wenn es eine neue Zeugung gibt, von Gott geschaffen würden.

Diejenigen, welche die besondern Seelen läugneten, glaubten sich eben dadurch aller Schwierigkeit zu entziehen; aber das heisst den Knoten zerhauen, anstatt ihn zu lösen, und es liegt keine Kraft in einer Beweisführung, die man so anstellen würde: Man hat verschiedene Erklärungen einer Lehre gegeben, also ist die ganze Lehre falsch. So ist das Verfahren der Skeptiker, und wenn es annehmbar wäre, so würde es nichts geben, was man nicht verwerfen könnte. Die Erfahrungen unserer Zeit bringen uns zu der Meinung, dass die Seelen und sogar die Thiere immer existirt haben, obwol in kleiner Ausdehnung, und dass die

Erzeugung nur eine Art Vermehrung ist. Auf diese Weise verschwinden alle Schwierigkeiten der Erzeugung der Seelen und Formen. Gleichwol spricht man Gott das Recht nicht ab, neue Seelen zu schaffen oder denen, welche schon in der Natur sind, einen höheren Grad der Vollkommenheit zu verleihen, sondern man spricht von dem, was in der Natur das Gewöhnliche ist, ohne sich in die besondere Oekonomie Gottes hinsichtlich der menschlichen Seelen einzulassen, welche bevorzugt sein können, da sie unendlich hoch über den thierischen stehen.

Was meines Erachtens auch viel dazu beigetragen hat, geistvolle Personen der Lehre von Einem allgemeinen Geiste geneigt zu machen, ist eine Lehre betreffs der getrennten Seelen und der von den Körpern und den Organen unabhängigen Thätigkeiten der Seele, die die gewöhnlichen Philosophen vorzutragen pflegten, aber nicht hinreichend rechtfertigen konnten. Sie hatten sehr recht, wenn sie die Unsterblichkeit der Seele als etwas den göttlichen Vollkommenheiten und der wahrhaften Moral Gemässes aufrecht erhalten wollten. Aber da sie sahen, dass durch den Tod die bemerkbaren Organe der Thiere in Unordnung gebracht und endlich verdorben werden, so glaubten sie sich genöthigt, zu den getrennten Seelen ihre Zuflucht zu nehmen, d. h. anzunehmen, dass die Seele ohne irgend einen Körper fortbestünde, und nicht aufhörte ihre Gedanken und Thätigkeiten zu haben. Um dies besser zu beweisen, versuchten sie zu zeigen, dass die Seele schon in diesem Leben abstracte und von den materiellen Vorstellungen unabhängige Gedanken habe. Diejenigen nun, welche diesen getrennten Zustand und diese Unabhängigkeit als der Erfahrung und der Vernunft entgegen verwarfen, waren deshalb um so geneigter, an die Vernichtung der besonderen Seele und die Erhaltung des allgemeinen Geistes allein zu glauben.

Ich habe diesen Gegenstand mit Sorgfalt geprüft und gezeigt, dass es in der That in der Seele einige Materialien zu Gedanken oder Gegenständen des Verstandes gibt, die nicht von den äusseren Sinnen geliefert werden, nämlich die Seele selbst und ihre Thätigkeiten (*nihil est in intellectu, quod non fuerit in*

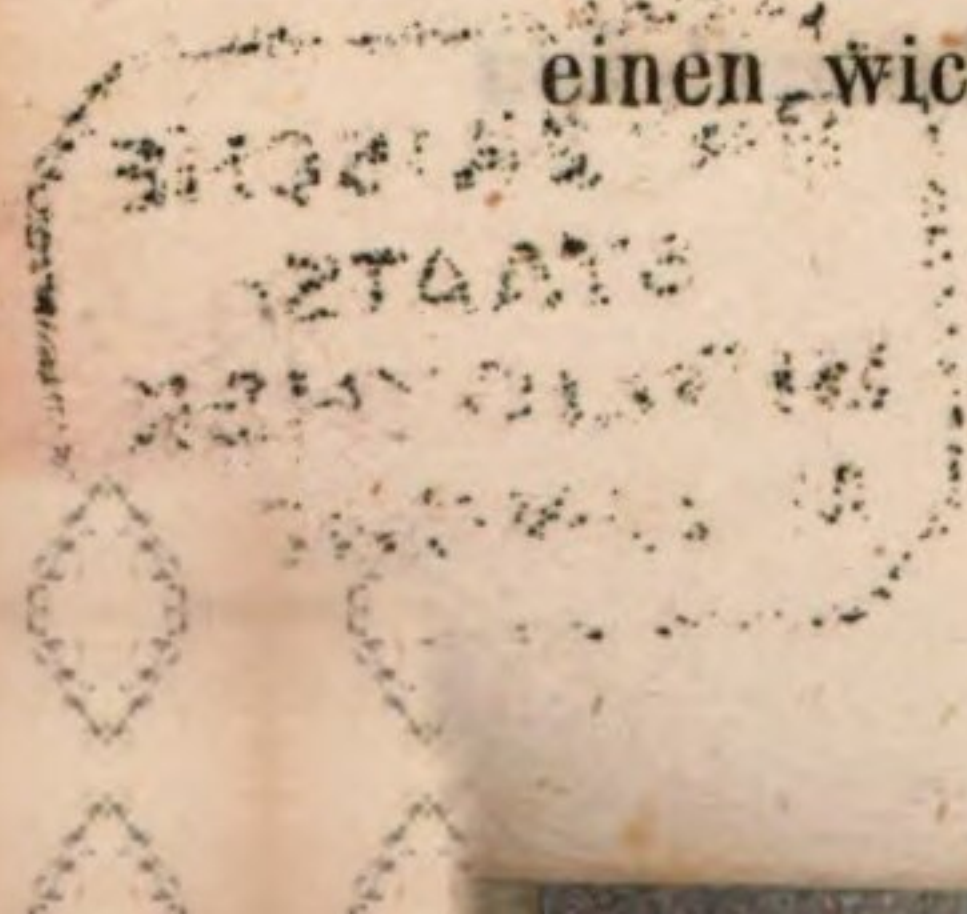
sensu, nisi ipse intellectus); und diejenigen, welche für den allgemeinen Geist sind, werden dies leicht zugeben, da sie ihn von der Materie unterscheiden, — aber ich finde gleichwol, dass es nie einen abstracten Gedanken gibt, der nicht von materiellen Bildern oder Spuren begleitet wäre, und ich habe einen vollkommenen Parallelismus zwischen den Vorgängen in der Seele und den Ereignissen in der Materie aufgestellt und bewiesen, dass zwar die Seele mit ihren Thätigkeiten etwas von der Materie Verschiedenes ist, dass sie aber doch immer von den Organen begleitet wird, die ihr entsprechen müssen, und dass dies wechselseitig ist und immer so sein wird.

Was die gänzliche Trennung der Seele von dem Körper betrifft, so kann ich freilich von den Gesetzen der Gnade und den Anordnungen Gottes hinsichtlich der menschlichen und besondern Seelen nichts sagen, was über die Aussprüche der heiligen Schrift hinausginge, weil das Dinge sind, die man durch die Vernunft nicht wissen kann, und die von der Offenbarung und von Gott selbst abhängen. Nichtsdestoweniger sehe ich weder in der Religion noch in der Philosophie einen Grund, der mich nöthigte die Lehre von dem Parallelismus der Seele und des Leibes zu verlassen und eine vollkommene Trennung anzunehmen. Denn warum sollte die Seele nicht immer einen feinen, nach seiner Weise organisirten Körper behalten können, der sogar der-einst bei der Auferstehung von seinem sichtbaren Körper das Nöthige wieder aufnehmen kann, da man ja den Seeligen einen verklärten Körper zuschreibt, und auch die alten Väter den Engeln einen feinen Körper zugestanden haben.

Diese Lehre stimmt übrigens mit der Ordnung der Natur, wie sie durch die Erfahrungen erkannt ist, überein. Denn wie die Beobachtungen von sehr guten Beobachtern uns zu der Einsicht bringen, dass die Thiere nicht anfangen, wann die grosse Menge dies glaubt, und dass die Saamenthierchen oder die belebten Saamen schon seit dem Anfange der Dinge bestanden haben, so will die Ordnung und die Vernunft, dass das, was seit dem Anfange existirt hat, auch nicht endige, und dass also,

gleichwie die Zeugung nur eine Vermehrung eines umgebildeten und entwickelten Thieres ist, auch der Tod nur eine Verminderung eines umgebildeten und zusammengefalteten Thieres sein und das Thier selbst während der Umbildungen immer bleiben wird, sowie der Seidenwurm und der Schmetterling dasselbe Thier ist. Auch ist es hier gut zu bemerken, dass die Natur diese Gewandheit und Güte besitzt, uns ihre Geheimnisse in einigen kleinen Proben zu entdecken, um uns ein Urtheil über das Uebrige zu verschaffen, da sich Alles entspricht und harmonisch ist. Darum zeigt sie uns dies in den Umbildungen der Raupen und anderer Insecten, denn die Fliegen kommen auch von Würmern, um uns errathen zu lassen, dass überall Umbildungen vorhanden sind. Die Erfahrungen an den Insecten haben die gewöhnliche Meinung zerstört, dass sich die Thiere durch die Nahrung ohne Fortpflanzung erzeugten. Ebenso hat uns die Natur auch bei den Vögeln eine Probe der Zeugung aller Thiere aus Eiern, welche man nach den neuen Entdeckungen jetzt annehmen darf, gezeigt. Auch die mikroskopischen Erfahrungen haben gezeigt, dass der Schmetterling nur eine Entwicklung der Raupe ist, vor Allem aber, dass die Saamen die Pflanze oder das Thier schon gebildet enthalten, obgleich es nachher der Umbildung und der Ernährung oder des Wachstums bedarf, um ein solches Thier zu werden, das durch unsere gewöhnlichen Sinnen wahrzunehmen ist. Und da sich die geringsten Insecten auch durch Fortpflanzung der Gattung erzeugen, so muss man das nämliche von diesen kleinen Saamenthierchen annehmen, nämlich dass sie selbst von andern noch kleineren Saamenthierchen kommen, und dass sie also nur mit der Welt angefangen haben. Dies steht in genügender Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift, welche andeutet, dass die Saamen von Anfang an gewesen sind.

Die Natur hat uns in dem Schläfe und den Ohnmachten eine Probe gegeben, welche uns vermuthen lässt, dass der Tod nicht ein Aufhören aller Thätigkeiten ist, sondern nur ein Aussetzen gewisser mehr bemerkbarer Thätigkeiten. Ich habe anderswo einen wichtigen Punkt auseinandergesetzt, und man hat sich un-



bedenklicher zu der Meinung von der Sterblichkeit der Seelen hingeneigt, weil man ihn nicht gehörig berücksichtigt hatte. Es wird nämlich eine grosse Anzahl von Vorstellungen, die gleich und im Gleichgewicht untereinander sind und nichts Hervorstechendes, von einander Unterscheidendes haben, gar nicht bemerkt, und man ist nicht im Stande sich ihrer zu erinnern. Aber daraus schliessen zu wollen, dass alsdann die Seele ganz ohne Thätigkeiten ist, ist gerade so, wie das gemeine Volk glaubt, dass da ein leerer Raum oder nichts ist, wo es keine bemerkbare Materie gibt, und dass die Erde ohne Bewegung ist, weil ihre Bewegung als eine gleichförmige und der Stösse ermangelnde nichts Bemerkbares hat. Wir haben eine unendliche Menge von kleinen Vorstellungen, die wir nicht zu unterscheiden vermögen (wie ein grosses betäubendes Geräusch, z. B. das Gemurmel eines ganzen versammelten Volkes aus allen dem kleinen Gemurmel der einzelnen Personen zusammengesetzt ist, das man für sich besonders nicht bemerken würde), aber wovon man doch ein Gefühl hat; denn sonst würde man auch das Ganze nicht fühlen. Wenn also das Thier der Organe beraubt ist, die ihm hinreichend von einander unterscheidbare Vorstellungen geben könnten, so folgt daraus nicht, dass ihm auch keine kleinern und gleichförmigern Vorstellungen bleiben, noch auch dass es aller Organe und aller Vorstellungen beraubt ist. Die Organe sind nur zusammengefaltet und auf eine kleine Ausdehnung gebracht, aber die Ordnung der Natur verlangt, dass Alles sich wieder entwickelt und eines Tags in einen bemerkbaren Zustand zurückkehrt, und dass in diesem Wechsel ein gewisser wohlgeordneter Fortschritt stattfindet, der den Tod und die Vervollkommnung der Dinge bezweckt. Es scheint, dass Demokrit diese Wiedererweckung der Thiere gesehen hat, denn Plotin schreibt ihm eine solche Lehre zu.

Alle diese Betrachtungen machen deutlich, in welcher Weise nicht allein die besonderen Seelen, sondern selbst die Thiere fortbestehen, und dass kein Grund zur Annahme einer gänzlichen Vernichtung der Seelen oder auch einer gänzlichen Zerstörung des Thieres vorhanden ist, dass man folglich nicht nöthig hat, zu

einem allgemeinen Geist seine Zuflucht zu nehmen und die Natur ihrer besonderen und fortdauernden Vollkommenheiten zu berauben. Das hiesse in der That auch ihre Ordnung und Harmonie nicht genugsam betrachten. Andererseits gibt es in der Lehre von dem Einen allgemeinen Geiste viel Unhaltbares, was in noch grössere Schwierigkeiten, als die gewöhnliche Lehre verwickelt.

Hierher gehört Folgendes:

Man sieht sogleich, dass die Vergleichung mit dem Winde, welcher verschiedene Pfeifen verschieden ertönen lässt, der Einbildungskraft schmeichelt, aber nichts erklärt oder vielmehr ganz das Gegentheil lehrt. Denn dieser allgemeine Wind der Pfeifen ist nur eine Ansammlung einer Menge von besonderen Winden; ferner ist jede Pfeife mit ihrer Luft erfüllt, die sogar von einer Pfeife in die andere übergehen kann, dergestalt, dass diese Vergleichung vielmehr die besonderen Seelen einführen und selbst die Seelenwanderung aus einem Körper in den andern begünstigen würde, wie die Luft mit den Pfeifen wechseln kann.

Ferner wenn man sich vorstellt, dass der allgemeine Geist gleichsam ein aus unendlich vielen Tropfen zusammengesetztes Meer ist, und diese Tropfen sich davon ablösen, wenn sie einen besonderen organischen Körper beseelen, sich aber nach der Zerstörung der Organe mit ihrem Meere wieder vereinigen, so bildet man sich ebenfalls eine materielle und grobe Idee, die zu der Sache nicht passt und in dieselben Schwierigkeiten wie die von dem Winde verwickelt. Denn da das Meer ein Haufen von Tropfen ist, so würde Gott, so zu sagen, eine Ansammlung aller Seelen sein, fast in derselben Weise wie ein Bienenschwarm eine Ansammlung von diesen kleinen Thieren ist. Aber da dieser Schwarm nicht selbst eine wahrhafte Substanz ist, so ist klar, dass auf diese Weise der allgemeine Geist selbst kein wahrhaftes Wesen sein würde, und anstatt zu sagen, dass er der einzige Geist ist, müsste man sagen, dass er gar nichts an sich ist und dass es in der Natur nur die besonderen Seelen gibt, deren Anhäufung er sein würde. Zudem würden die nach der Zerstörung der Organe in das Meer des allgemeinen Geistes vereinigten Tro-

pfen immerhin Seelen sein, welche getrennt von der Materie fortbestünden, und man würde so in das, was man vermeiden wollte, zurückgleiten, zumal wenn diese Tropfen einen Rest ihres früheren Zustandes behalten oder noch einige Thätigkeiten haben, und sogar höhere in diesem Ocean der Gottheit oder des allgemeinen Geistes erlangen könnten. Wenn aber diese zu Gott vereinigten Seelen ohne irgend eine eigene Thätigkeit sein sollen, dann verfällt man in eine der Vernunft und aller guten Philosophie zuwiderlaufende Meinung, als ob irgend ein selbstständiges Wesen je in einen Zustand kommen könnte, wo es ohne alle Thätigkeit oder allen Eindruck ist. Denn ein Ding zu einem andern gefügt hört darum nicht auf seine besonderen Thätigkeiten zu haben, welche zu den Thätigkeiten der andern gefügt, die Thätigkeiten des Ganzen hervorbringen; sonst würde das Ganze keine Thätigkeiten haben, wenn die Theile keine hätten. Zudem habe ich anderswo gezeigt, dass jedes Wesen alle empfangenen Eindrücke vollkommen behält, obwol diese Eindrücke nicht mehr für sich besonders bemerkbar sind, weil sie mit so vielen andern zusammengefügt sind. Also würde die Seele mit dem Meere der Seelen vereinigt immer die besondere Seele, die sie gewesen ist, verbleiben, aber eine vom Körper getrennte.

Dieses zeigt, dass es vernünftiger und mit dem Gebrauche der Natur übereinstimmender ist, die besonderen Seelen in den Thieren selbst fortbestehen zu lassen und nicht ausserhalb derselben in Gott, und so nicht allein die Seele zu erhalten, sondern auch das Thier (wie ich oben und anderswo entwickelt habe), und also die besonderen Seelen immer in Thätigkeit verbleiben zu lassen, d. h. in den besonderen Functionen, die ihnen zukommen und die zur Schönheit und Ordnung des Universums beitragen, anstatt sie zu dem Sabbath der Quietisten in Gott d. h. zu einem Zustand des Nichtsthuns und der Nichtsnutzigkeit zu erniedrigen! Denn was das beseelende Schauen der seeligen Seelen anlangt, so ist es mit den Thätigkeiten ihrer verklärten Körper, die gleichwol auf ihre Weise organisch sein werden, verträglich.

Aber wenn Jemand behaupten will, dass es gar keine be-

sonderen Seelen gäbe, selbst jetzt nicht, wo die Thätigkeit des Vorstellens und Denkens mit Hilfe der Organe geschähe, so wird er durch unsere Erfahrung widerlegt werden, die uns, wie mir scheint, lehrt, dass wir etwas Besonderes für uns sind, welches mit Bewusstsein denkt und will, und dass wir von einem Andern, der etwas Anderes denkt und will, verschieden sind.

Sonst verfällt man in die Ansicht Spinoza's und ähnlicher Schriftsteller, nach denen es nur eine einzige Substanz gibt, nämlich Gott, welcher in mir etwas denkt, glaubt und will, aber in einem Andern ganz das Gegentheil denkt, glaubt und will, eine Meinung, deren Lächerlichkeit Bayle an mehreren Stellen seines Wörterbuchs gut bemerklich gemacht hat.

Oder vielmehr wenn es in der Natur nur den allgemeinen Geist und die Materie gibt, und wenn es nicht der allgemeine Geist selbst ist, der Entgegengesetztes in verschiedenen Personen glaubt und will, so wird man sagen müssen, dass die Materie verschieden ist und verschiedentlich thätig ist. Aber wenn die Materie thätig ist, wozu dieser allgemeine Geist? Wenn die Materie nur ein erstes Leidendliches oder vielmehr ein ganz Leidendliches ist, wie kann man ihr diese Thätigkeiten zuschreiben? Es ist also viel vernünftiger zu glauben, dass es ausser Gott, welcher das höchste Thätige ist, eine Menge besonderer Thätiger gibt, da es eine Menge besonderer und entgegengesetzter Thätigkeiten und Leidendlichkeiten gibt, die nicht demselben Subjecte zugeschrieben werden können, und diese Thätigen sind nichts anders, als die besonderen Seelen.

Man weiss ferner, dass es in allen Sachen Grade gibt. Es gibt unendlich viele Grade zwischen einer beliebigen Bewegung und der vollkommenen Ruhe, zwischen der Härte und der vollkommenen Flüssigkeit, die ohne irgend einen Widerstand ist, zwischen Gott und dem Nichts. Also gibt es ebenso unendlich viele Grade zwischen einem möglichst Thätigen und dem ganz rein Leidendlichen. Folglich ist es nicht vernünftig, nur Ein Thätiges, d. h. den allgemeinen Geist, mit Einem Leidendlichen, d. h. der Materie, anzunehmen.

Noch muss man berücksichtigen, dass meine Materie nicht etwas Gott Entgegengesetztes ist, sondern dass man sie vielmehr dem beschränkten Thätigen d. h. der Seele oder der Form entgegensetzen muss. Denn Gott ist das höchste dem Nichts entgegengesetzte Wesen, woraus die Materie ebensowohl als die Formen resultiren. Das ganz rein Leidendliche ist etwas mehr als das Nichts, indem es zu etwas fähig ist, anstatt dass dem Nichts nichts beigelegt werden kann. Also muss man mit jedem besondern Theile der Materie besondere Formen zusammenstehen lassen, d. h. Seelen und Geister, welche dazu passen.

Ich will hier nicht auf meine Beweisführung zurückgehen, die ich anderswo angewendet und aus den Einheiten oder einfachen Dingen, worunter die besonderen Seelen begriffen sind, hergenommen habe. Sie nöthigt uns unerlässlich, nicht nur besondere Seelen anzunehmen, sondern auch zu bekennen, dass sie durch ihre Natur unsterblich und ebenso unzerstörlich sind, als das Universum, und was mehr ist, dass jede Seele ohne irgend eine Unterbrechung ein Spiegel des Universums nach ihrer Art ist, und in ihrem eigenen Innern eine der Ordnung des Universums selbst entsprechende Ordnung trägt; dass die Seelen verschieden sind und auf unendlich viele Arten, die alle verschieden aber alle wahr sind, das Universum vorstellen; dass sie also das Universum so zu sagen so viele Mal vervielfältigen, als es nöthig ist, dergestalt dass sie sich in dieser Weise der Gottheit nähern, soweit dies nach ihren verschiedenen Graden möglich, und dem Universum alle Vollkommenheit geben, deren es fähig ist.

Hiernach sehe ich nicht, welchen Grund oder Schein man haben könnte, die Lehre von den besondern Seelen zu bekämpfen. Diejenigen, die es thun, räumen ein, dass das, was in uns ist, eine Wirkung des allgemeinen Geistes ist. Aber diese Wirkungen Gottes sind fortdauernd, um nicht zu sagen, dass selbst in gewisser Weise die Bestimmungen und Wirkungen der Geschöpfe dauernd sind, und dass ihre Eindrücke sich nur verbinden, ohne sich zu zerstören. Wenn also, wie gezeigt ist, der Vernunft und den Erfahrungen gemäss das Thier mit seinen mehr oder weniger

deutlichen Vorstellungen und mit gewissen Organen immer fortbesteht, und wenn folglich diese Wirkung Gottes in diesen Organen immer fortbesteht, — warum sollte es nicht erlaubt sein, sie Seele zu nennen und zu sagen, dass diese Wirkung Gottes eine immaterielle und unsterbliche Seele ist, welche in gewisser Weise den allgemeinen Geist nachahmt, da diese Lehre übrigens alle Schwierigkeiten verschwinden macht, wie dies nach dem eben hier und in andern Schriften von mir über diesen Gegenstand Gesagten möglich ist?

XI.

Betrachtungen

über

die Principe des Lebens und über die bildenden Naturen

vom

Urheber der vorherbestimmten Harmonie.

1705.

Da der Streit, der sich über die bildenden Naturen und über die Principe des Lebens erhoben hat, den berühmten Personen, die sich dafür interessiren, Gelegenheit gegeben hat von meinem System zu sprechen, über das man einige Erläuterungen zu wünschen scheint, so habe ich es für passend gehalten, über diesen Gegenstand Einiges zu demjenigen hinzuzufügen, was ich schon an verschiedenen Stellen der Journale veröffentlicht habe, die Bayle in seinem Wörterbuch Art. Rorarius anführt.

Die Principe des Lebens nehme ich allerdings an: sie sind in der ganzen Natur verbreitet und unsterblich, weil sie untheilbare Substanzen oder vielmehr Einheiten sind, wie die Körper Vielheiten, die durch Auflösung ihrer Theile vergänglich sind. Diese Principe des Lebens oder diese Seelen haben Vorstellung und Begehrung. Wenn man mich fragt, ob dies die substantiellen Formen sind, so antworte ich mit einer Unterscheidung: wenn nämlich dieser Ausdruck so genommen wird, wie ihn Descartes nimmt, indem er gegen Regis behauptet, dass die vernünftige Seele die substantielle Form des Menschen ist, so werde ich mit Ja antworten. Aber ich werde Nein sagen, wenn

Jemand den Ausdruck wie diejenigen nimmt, welche sich einbilden, dass es eine substantielle Form eines Stückes Stein oder eines andern nicht organischen Körpers gibt; denn die Principe des Lebens gehören nur den organischen Körpern an. Freilich gibt es (nach meinem System) keinen Theil der Materie, in dem es nicht eine Unendlichkeit von organischen und beseelten Körpern gäbe. Darunter verstehe ich nämlich nicht allein die Thiere und die Pflanzen, sondern auch wol noch andere Arten, die uns gänzlich unbekannt sind. Aber deshalb muss man nicht sagen, dass jeder Theil der Materie beseelt ist; ebenso wie wir nicht sagen, dass ein Teich voll Fische ein beseelter Körper ist, obschon es der Fisch ist.

Indessen weichen meine Gedanken über die Principe des Lebens in gewissen Punkten von dem ab, was man früher darüber gelehrt hat. Der eine von diesen Punkten ist, das Alle geglaubt haben, diese Principe des Lebens veränderten den Lauf der Bewegung der Körper, oder gäben wenigstens Gott Veranlassung ihn zu verändern, während nach meinem System dieser Lauf in der Ordnung der Natur durchaus nicht verändert wird; denn Gott hat ihn so und nicht anders vorher bestimmt. Die Peripatetiker haben geglaubt, dass die Seelen Einfluss auf den Körper hätten, und dass sie nach ihrem Willen oder Begehren auf die Körper einen Eindruck machten; und die berühmten Schriftsteller, die zu dem gegenwärtigen Streit durch ihre Principe des Lebens und ihre bildenden Naturen Veranlassung gegeben haben, sind derselben Ansicht gewesen, obgleich sie keine Peripatetiker sind. Nicht das Nämliche kann man von denen behaupten, die Archeen oder hylarchische, stoffbeherrschende Principe oder andere immaterielle Principe unter verschiedenen Namen in Anwendung brachten. Descartes hatte wohl erkannt, dass es ein Naturgesetz gibt, wonach sich dieselbe Quantität der Kraft erhält, obwol er sich in der Anwendung getäuscht hat, indem er die Quantität der Kraft mit der Quantität der Bewegung verwechselte. Darum glaubte er der Seele das Vermögen nicht beilegen zu dürfen, die Kraft der Körper

zu vermehren oder zu vermindern, sondern nur ein Vermögen, die Richtung derselben durch Veränderung des Laufs der Lebensgeister zu verändern. Diejenigen unter den Cartesianern, welche die Lehre von den gelegentlichen Ursachen in Umlauf gesetzt haben, haben geglaubt, dass die Seele keinen Einfluss auf den Leib haben könne, sondern dass Gott den Lauf und die Richtung der Lebensgeister nach den Wollungen der Seele verändern müsse. Aber hätte man zur Zeit des Descartes das neue von mir erwiesene Naturgesetz gekannt, wonach nicht allein dieselbe Quantität der Gesamtkraft der Körper, welche unter einander in Wechselwirkung stehen, sondern auch ihre Gesammtrichtung sich erhält, so würde er wahrscheinlich auf mein System der vorherbestimmten Harmonie gekommen sein. Denn er würde eingesehen haben, dass es eben so vernünftig ist zu sagen, dass die Seele die Quantität der Richtung der Körper nicht ändert, als es vernünftig ist der Seele das Vermögen abzusprechen, die Quantität ihrer Kraft zu verändern: das eine und das andere ist gleichmässig gegen die Ordnung der Dinge und gegen die Naturgesetze, sowie auch das eine und das andere gleichmässig unerklärlich ist. Also verändern nach meinem System die Seelen und die Principe des Lebens nichts in dem gewöhnlichen Laufe der Körper, und geben auch Gott nicht Gelegenheit es zu thun. Die Seelen folgen ihren Gesetzen, welche in einer gewissen Entwicklung der Vorstellungen gemäss den Gütern und Uebeln bestehen; und die Körper folgen auch ihren eigenen, welche in den Regeln der Bewegung bestehen. Aber gleichwol treffen diese zwei Wesen von ganz verschiedener Art zusammen, und entsprechen einander wie zwei vollkommen regulirte Pendeluhren auf einem und demselben Fussgestell, obschon sie vielleicht eine gänzlich verschiedene Einrichtung haben. Das nenne ich die vorherbestimmte Harmonie, welche jeden Begriff von Wunder aus den rein natürlichen Thätigkeiten entfernt, und die Dinge ihren eigenen auf eine verständliche Weise geordneten Weg gehen lässt. Statt dessen nimmt das gewöhnliche System zu durchaus unerklärlichen Einflüssen seine Zuflucht; und in dem

der gelegentlichen Ursachen hat sich Gott durch eine Art von allgemeinem Gesetz und gleichsam durch einen Vertrag verpflichtet, jeden Augenblick den natürlichen Zug der Gedanken in der Seele zu verändern, um sie den Eindrücken des Körpers anzupassen, und den natürlichen Lauf der Bewegungen der Körper nach den Wollungen der Seele zu stören. Das wäre nur durch ein fortwährendes Wunder zu erklären, während ich Alles aus der Natur der Dinge, wie sie Gott eingerichtet hat, auf verständliche Weise erkläre.

Dies System der vorherbestimmten Harmonie gibt einen neuen, bisher unbekannten Beweis vom Dasein Gottes. Denn es ist ganz handgreiflich, dass die Uebereinstimmung so vieler Substanzen, die auf einander keinen Einfluss haben, nur von einer allgemeinen Ursache, von der sie alle abhängen, herrühren kann, und dass sie eine unendliche Macht und Weisheit haben muss, um diese Uebereinstimmung vorher zu bestimmen. Hat doch selbst Bayle gemeint, dass es nie eine Hypothese gegeben hat, wodurch die Erkenntniss, die wir von der göttlichen Weisheit haben, soviel Ansehn und Glanz erhalten hätte. Dies System hat ferner den Vortheil, den grossen Grundsatz der Physik, dass ein Körper keine Veränderung seiner Bewegung erleidet, ausser durch einen andern bewegten Körper, der ihn stösst, *corpus non moveri nisi impulsus a corpore contiguo et moto*, in seiner ganzen Strenge und Allgemeinheit aufrecht zu erhalten. Dieses Gesetz ist bisher von allen denen verletzt worden, welche Seelen oder andere immaterielle Principe angenommen haben, selbst alle Cartesianer mit eingeschlossen. Die Demokriteer, Hobbes und einige andere reine Materialisten, die jede immaterielle Substanz verworfen haben, haben bisher allein dies Gesetz gehalten, und hierin einen Grund zu finden geglaubt, auf die andern Philosophen zu schelten, als wenn sie eine so sehr unvernünftige Meinung vertheidigten. Aber der Grund ihres Triumphs ist nur scheinbar und ad hominem gewesen; und weit entfernt ihnen einen Dienst leisten zu können, hilft er vielmehr sie selbst zu Boden schlagen. Denn da jetzt ihre Täuschung entdeckt und ihr Vor-

theil gegen sie gewendet ist, scheint es, dass man sagen könne, die bessere Philosophie zeige sich zum ersten Male auch als die in allen Stücken der Vernunft angemessenste, indem nichts übrig bleibt, was man entgegensetzen könne. Obschon jener allgemeine Grundsatz die besondern ersten Beweger ausschliesst, und den Seelen oder den geschaffenen immateriellen Principien diese Eigenschaft abspricht, so führt er uns doch um so sicherer und klarer zum allgemeinen ersten Beweger, von dem gleichmässig die Folge und die Uebereinstimmung der Vorstellungen und der Bewegungen herrührt. Dies sind gleichsam zwei Reiche, das eine der bewegenden Ursachen, das andere der Endursachen: ein jedes derselben reicht für sich hin, im Einzelnen den Grund von Allem anzugeben, als ob das andere gar nicht existirte. Aber das eine ist unzureichend ohne das andere, wenn es sich um das Allgemeine ihres Ursprungs handelt. Denn sie fliessen aus einer Quelle, wo die Macht, welche die bewegenden Ursachen hervorruft, und die Weisheit, welche die Endursachen ordnet, sich vereinigt finden. Dieser Grundsatz, dass es nach den mechanischen Regeln keine Bewegung gibt, führt ebenfalls noch zum ersten Beweger, weil die Materie nur von dem Urheber der Materie selbst in Bewegung versetzt sein kann, wenn sie an und für sich für jede Bewegung oder für die Ruhe gleichgiltig ist, und gleichwol immer die Bewegung mit ihrer ganzen Kraft und Richtung besitzt.

Es gibt noch eine andere Verschiedenheit zwischen den Gedanken der andern Schriftsteller, die für die Principe des Lebens sind, und den meinigen. Ich glaube nämlich zugleich, sowohl dass die Principe des Lebens unsterblich sind, als auch dass es deren überall gibt; anstatt dass nach der gemeinen Meinung die Seelen der Thiere untergehen, und nach den Cartesianern nur der Mensch in Wahrheit eine Seele hat, und zwar mit Vorstellung und Begehrung — eine Meinung, die nie gut geheissen werden wird, und auf die man sich blos geworfen hat, weil man sah, dass man entweder den Thieren unsterbliche Seelen zuschreiben müsste oder aber gestehen, dass die Seele des Menschen sterblich sein könnte. Aber man müsste vielmehr sagen: da jede

einfache Substanz unvergänglich, und folglich jede Seele unsterblich ist, so muss die, die man den Thieren vernünftiger Weise nicht versagen kann, ebenfalls immer bestehen, obwol auf eine von der unsrigen sehr verschiedene Weise, da die Thiere, so weit man darüber urtheilen kann, der Reflexion, die uns an uns selbst denken lässt, entbehren. Man sieht durchaus nicht ein, warum die Menschen ein solches Widerstreben gehabt haben, den Körpern der andern organischen Geschöpfe immaterielle unvergängliche Substanzen zuzugestehen, da doch die Vertheidiger der Atome materielle Substanzen eingeführt haben, die nie untergehen, und da die Thierseele nicht mehr Reflexion als ein Atom hat. Es ist nämlich ein weiter Abstand zwischen der Vorstellung, die diesen Seelen gemeinschaftlich ist, und der Reflexion, welche die Vernunft begleitet, da wir tausend Vorstellungen haben, ohne die Reflexion darauf zu wenden. Ich sehe nicht, dass die Cartesianer jemals bewiesen haben oder beweisen können, dass jede Vorstellung von Bewusstsein begleitet ist. Auch ist es vernünftig, dass es Substanzen gibt, die der Vorstellung auf tieferer Stufe als wir fähig sind, wie es deren gibt auf höherer Stufe; und dass sich unsere Seele, weit entfernt die letzte von allen zu sein, in einer Mitte befindet, von der man ab- und aufsteigen kann. Sonst würde dies ein Mangel an Ordnung sein, den gewisse Philosophen ein Vacuum der Formen nennen. Also Vernunft und Natur treiben die Menschen zu dem eben aufgestellten Gedanken; aber die Vorurtheile haben sie davon abgewendet.

Dieser Gedanke führt auf einen andern, wo ich auch genöthigt bin, die angenommene Meinung zu verlassen. Man wird diejenigen, die meiner Meinung sind, fragen, was denn die Thierseelen nach dem Tode des Thieres machen werden, und man wird uns des Pythagoras Lehrsatz von der Seelenwanderung aufbürden, den nicht nur der verewigte Helmont Sohn, sondern auch der Verfasser von gewissen in Paris veröffentlichten metaphysischen Forschungen wieder erneuern wollte. Allein man muss wissen, dass ich davon weit entfernt bin, weil ich glaube, dass nicht nur die Seele, sondern auch dasselbe Thier fortbesteht. In unserer Zeit

haben sehr genaue Beobachter schon bemerkt, dass man zweifeln kann, ob je ein ganz neues Thier erzeugt wird, und ob die Thiere nicht schon ganz lebendig im Kleinen vor der Empfängniss im Samen sich befinden, eben so gut wie die Pflanzen. Diese Lehre angenommen, wird es vernünftig sein, zu behaupten, dass das, was nicht anfängt zu leben, auch nicht aufhört zu leben; und dass der Tod, sowie die Erzeugung, nur eine Umbildung des nämlichen Thieres ist, welches bald vergrössert, bald verkleinert wird. Dies enthüllt uns noch Wunder der göttlichen Kunst, wo man niemals daran gedacht hatte, dass nämlich die Maschinen der Natur, als Maschinen bis in ihre kleinsten Theile, wegen Einhüllung einer kleinern Maschine in einer grössern bis in's Unendliche unzerstörlich sind. Man sieht sich also genöthigt, zugleich sowohl die Präexistenz der Seele und des Thiers, als auch das Fortbestehen des Thiers und der Seele zu behaupten.

Ich bin allmählig dahin gelangt, meine Gedanken über die Bildung der Pflanzen und der Thiere zu entwickeln, indem es nach dem eben Gesagten den Anschein hat, dass sie niemals ganz von Neuem gebildet werden. Ich bin also der Ansicht von Cudworth (dessen treffliches Werk mir dem grössten Theile nach ausnehmend gefällt), dass die Gesetze des Mechanismus, wo es noch nichts Organisirtes gibt, ganz allein kein Thier hervorbringen können; und ich finde, dass er mit Recht dem widerspricht, was einige Alte hierüber sich eingebildet haben, und selbst Descartes bei seinem Menschen, dessen Bildung ihm so wenig kostet, sich aber auch sehr wenig dem wirklichen Menschen nähert. Ich befestige diesen Gedanken Cudworths, indem ich zu bedenken gebe, dass die durch eine göttliche Weisheit geordnete Materie überall wesentlich organisirt sein muss, und dass also in den Theilen der natürlichen Maschine bis in's Unendliche hin Maschinen vorhanden sind, und zwar so viel ineinander eingehüllt, dass man nie einen ganz neuen Körper ohne Präformation erzeugen, und nie ein schon bestehendes Thier gänzlich würde zerstören können. Also habe ich nicht nöthig mit Cudworth zu gewissen immateriellen bildenden Naturen meine Zuflucht zu

nehmen, obwol ich mich erinnere, dass Julius Scaliger und andere Peripatetiker und auch einige Anhänger der Helmontischen Lehre von den Archeen geglaubt haben, dass die Seele sich ihren Körper mache. In dieser Beziehung kann ich sagen: *Non mi bisogna, e non mi basta*, eben wegen der Präformation und des Organismus in's Unendliche hin, der mir materielle bildende Naturen verschafft, die für das, was man verlangt, genügend sind; während die immateriellen bildenden Principe eben so unnöthig sind, als unfähig jenem Verlangen zu genügen. Denn da die Thiere niemals aus einer nicht organischen Masse auf natürlichem Wege gebildet werden, so kann der Mechanismus, obgleich er unfähig ist diese unendlich verschiedenen Organe ganz neu hervorzubringen, sie doch sehr wohl aus einem zuvor existirenden organischen Körper durch Entfaltung und Umbildung hervorbringen. Indessen schwächen diejenigen, welche materielle oder immaterielle bildende Naturen in Anwendung bringen, keineswegs den Beweis für das Dasein Gottes, der aus den Wundern der Natur genommen wird, die besonders im Bau der Thiere erscheinen, vorausgesetzt, dass diese Vertheidiger der immateriellen bildenden Naturen eine besondere Leitung Gottes dazufügen, und vorausgesetzt, dass diejenigen, welche sich mit mir einer materiellen Ursache bedienen werden, mit dem bildenden Mechanismus zufrieden sein, und nicht allein eine fortdauernde Präformation, sondern auch eine ursprüngliche göttliche Vorherbestimmung behaupten wollen. Wie man es also auch nimmt, man wird sich niemals der göttlichen Existenz überheben können, wenn man den Grund von den Wundern angeben will, die man immer bewundert hat, die aber nie in ein helleres Licht gesetzt sind, als in meinem Systeme.

Man sieht hieraus, dass nicht allein die Seele, sondern auch das Thier in dem gewöhnlichen Lauf der Dinge immer fortbestehen muss. Aber die Naturgesetze sind mit so grosser Ordnung und Weisheit gegeben und angewendet, dass sie zu mehr als einem Zwecke dienen, und dass Gott, der in Bezug auf die Maschinen und Werke der Natur die Stelle eines Erfinders und Bau-

meisters einnimmt, für die Substanzen, die Intelligenz haben, und deren Seele ein nach seinem Bilde geschaffener Geist ist, die Stelle des Königs und Vaters vertritt. In Betracht der Geister ist sein Königreich, dessen Bürger sie sind, die vollkommenste Monarchie, die sich denken lässt. Es gibt darin keine Sünde, die nicht eine Bestrafung nach sich zieht, und keine gute Handlung ohne eine Belohnung. Alles zielt auf den Ruhm des Herrschers und das Glück der Unterthanen ab, durch die schönste Verbindung der Gerechtigkeit und der Güte, die man wünschen kann. Indessen wage ich weder in Bezug auf die Präexistenz, noch in Bezug auf das Einzelne des künftigen Zustandes der menschlichen Seelen etwas zu behaupten, da sich Gott in dem Reiche der Gnade ausserordentlicher Wege in dieser Beziehung bedienen könnte. Nichtsdestoweniger muss man das vorziehen, wofür die natürliche Vernunft spricht, es müsste denn die Offenbarung uns das Gegentheil lehren, was ich hier zu entscheiden nicht unternehme.

Bevor ich schliesse, wird es vielleicht gut sein unter andern Vortheilen meines Systems den der Allgemeinheit der angewandten Regeln bemerklich zu machen. In meiner allgemeinen Philosophie sind sie immer ohne Ausnahme; in den andern Systemen findet ganz das Gegentheil statt. So habe ich schon gesagt, dass die mechanischen Gesetze in den natürlichen Bewegungen niemals verletzt werden, dass sich immer dieselbe Richtung erhält; dass in den Seelen Alles geschieht, als ob es keinen Körper gäbe, und dass in den Körpern Alles geschieht, als ob es keine Seelen gäbe; dass es keinen Theil des Raums gibt, der nicht erfüllt wäre; dass es keinen Theil der Materie gibt, der nicht wirklich getheilt wäre, und der nicht organische Körper enthielte; dass es ebenso überall Seelen gibt, wie es überall Körper gibt; dass die Seelen und dieselben Thiere immer fortbestehen; dass die organischen Körper niemals ohne Seelen, und dass die Seelen nie von jedwedem organischen Körper getrennt sind, obschon es auch wahr ist, dass es keine Materie gibt, von der man sagen könnte, sie gehöre immer zu einer und derselben Seele. Ich gebe also

nicht zu, dass es Seelen gibt, die vom Körper auf natürliche Weise gänzlich getrennt wären, noch auch, dass es geschaffene Geister gibt, die gänzlich ohne irgend einen Körper wären, und ich bin in dieser Beziehung der Meinung mehrerer alten Kirchenväter. Nur Gott ist über aller Materie erhaben, da er ihr Urheber ist; aber die von der Materie freien oder freigemachten Geschöpfe würden zugleich aus der allgemeinen Verbindung losgelöst und gleichsam Ausreisser aus der allgemeinen Ordnung sein. Diese Allgemeinheit der Regeln ist von einer grossen Leichtigkeit der Erklärungen unterstützt, da die Gleichförmigkeit, welche glaub' ich in der ganzen Natur beobachtet ist, bewirkt, dass man anderswo überall in jeder Zeit und an jedem Orte sagen könnte, dass es ganz wie hier ist, bis auf die Grade der Grösse und der Vollkommenheit, und dass also die entferntesten und verborgensten Dinge sich nach Analogie dessen, was sichtbar und uns nahe ist, vollkommen erklären.

XII.

Die Monadologie.

1714.

1. Die Monaden, von denen wir hier sprechen wollen, sind nichts anders, als einfache Substanzen, welche in den zusammengesetzten begriffen sind. Einfach heisst das, was ohne Theile ist.

2. Es muss einfache Substanzen geben, da es zusammengesetzte gibt; denn das Zusammengesetzte ist nichts anders, als eine Anhäufung oder ein Aggregat von Einfachem.

3. Nun ist aber da, wo es keine Theile gibt, weder Ausdehnung, noch Gestalt, noch Theilbarkeit möglich. Und die Monaden sind die wahren Atome der Natur und mit einem Worte die Elemente der Dinge.

4. Auch ist ihre Auflösung nicht zu fürchten, und es ist undenkbar, dass eine einfache Substanz auf irgend eine natürliche Weise untergehen könne.

5. Ebendeswegen kann eine einfache Substanz auch nicht auf irgend eine natürliche Weise anfangen, da sie nicht durch Zusammensetzung gebildet werden kann.

6. Also kann man sagen, dass die Monaden nur auf einmal entstehen oder vergehen können, d. h. sie können nur entstehen durch Schöpfung und vergehen durch Vernichtung, während das Zusammengesetzte nach seinen Theilen entsteht oder vergeht.

7. Auch ist es nicht möglich zu erklären, wie eine Monade

in ihrem Innern durch ein anderes Geschöpf alterirt oder verändert werden könnte, da man in ihr nichts umsetzen noch auch eine innere Bewegung in ihr begreifen kann, die in ihr erregt, gerichtet, vermehrt oder vermindert werden könnte, wie dies im Zusammengesetzten, wo es eine Veränderung unter den Theilen gibt, sehr wohl geschehen kann. Die Monaden haben keine Fenster, durch die etwas aus- oder einsteigen könnte. Die Accidenzen können sich von den Substanzen nicht loslösen noch aus ihnen herausspaziren, wie das ehemals die sinnenfälligen Arten der Scholastiker thaten. Also kann weder eine Substanz noch eine Accidenz von Aussen in eine Monade hineintreten.

8. Indess müssen die Monaden gewisse Qualitäten haben, sonst würden sie gar keine Wesen sein. Und wenn die einfachen Substanzen sich nicht durch ihre Qualitäten unterscheiden, so würde keine Veränderung an den Dingen bemerkbar sein, da das, was im Zusammengesetzten vorkommt, nur von seinen einfachen Bestandtheilen herrühren kann. Wenn nun die Monaden ohne Qualitäten wären, so würden sie von einander nicht zu unterscheiden sein, da sie auch ebenso in Bezug auf Quantität nicht verschieden sind. Folglich würde unter Voraussetzung des erfüllten Raums jeder Ort immer nur ein Aequivalent dessen, was er eben gehabt hatte, in die Bewegung aufnehmen, und der eine Zustand der Dinge würde vom andern ununterscheidbar sein.

9. Es muss selbst jede Monade von jeder andern verschieden sein. Denn es gibt in der Natur niemals zwei Wesen, von denen eines vollkommen so wäre, wie das andere, und wo es nicht möglich wäre, einen innern oder auf eine innerliche Bestimmtheit begründeten Unterschied zu finden.

10. Ich nehme auch als etwas Zugestandenes an, dass jedes geschaffene Wesen der Veränderung unterworfen ist, folglich auch die geschaffene Monade, und nicht minder, dass diese Veränderung in jeder stetig ist.

11. Aus dem eben Gesagten folgt, dass die natürlichen Veränderungen der Monaden von einem innern Principe kommen, da eine äussere Ursache auf ihr Inneres nicht einwirken kann.

12. Ausser dem Princip der Veränderung muss darin auch noch ein Mannichfaltiges dessen liegen, was sich verändert, was so zu sagen die Artbestimmung und Verschiedenheit der einfachen Substanzen ausmacht.

13. Dieses Mannichfaltige muss eine Vielheit in der Einheit oder in dem Einfachen eingehüllt enthalten. Denn da jede natürliche Veränderung gradweise geschieht, so verändert sich Eini-
ges und Anderes bleibt; folglich muss in der einfachen Substanz eine Mehrheit von Zuständen und Beziehungen stattfinden, obwohl sie keine Theile hat.

14. Der vorübergehende Zustand, welcher eine Vielheit in der Einheit oder in der einfachen Substanz enthält und darstellt, ist nichts anders, als das, was man Vorstellung, Perception, nennt, die man von der Apperception oder der bewussten Vorstellung unterscheiden muss, wie sich das in der Folge zeigen wird. Darin nämlich haben die Cartesianer sehr gefehlt, dass sie die Vorstellungen, deren man sich nicht bewusst ist, für nichts rechneten. Das war auch der Grund, warum sie glaubten, dass nur die Geister Monaden wären, und dass es keine Seelen der Thiere oder andere Entelechien gebe, und dass sie mit dem grossen Haufen eine lange Erstarrung mit dem Tode im strengen Sinne verwechselt habe. Dies brachte sie zu dem scholastischen Vorurtheil, dass die Seelen ganz von einem Körper getrennt existiren könnten, und hat selbst übel bestellte Gemüther in der Meinung von der Sterblichkeit der Seele bestärkt.

15. Die Thätigkeit des innern Princip, wodurch die Veränderung oder der Uebergang von einer Vorstellung zur andern bewirkt wird, kann Begehren im weitesten Sinne, Appetition, genannt werden. Zwar kann das Begehren nicht immer vollkommen zu der Vorstellung gelangen, wohin es strebt, immer aber erreicht es etwas davon, und kommt zu neuen Vorstellungen.

16. Wir erfahren in uns selbst eine Vielheit in der einfachen Substanz, da wir finden, dass der geringste Gedanke, dessen wir uns bewusst sind, eine Mannichfaltigkeit in dem Gegenstande ein-

schliesst. Alle diejenigen also, welche zugeben, dass die Seele eine einfache Substanz ist, müssen diese Vielheit in der Monade zugeben, und Bayle sollte darin keine Schwierigkeit finden, wie er es in seinem Wörterbuch Art. Rorarius gethan hat.

17. Uebrigens muss man bekennen, dass die Vorstellung und das was davon abhängt durch mechanische Ursachen d. i. durch Gestalt und Bewegung unerklärbar ist. Machen wir einmal die Fiction, es gäbe eine Maschine, deren Bau denken, fühlen, vorstellen mache. Diese Maschine wird man im vergrösserten Massstabe unter Beibehaltung derselben Verhältnisse denken können, so dass man in sie hineingehen könne, wie in eine Mühle. Dies angenommen, wird man bei der innerlichen Besichtigung nur Theile finden, die einander stossen, allein nie etwas, woraus man eine Vorstellung erklären könnte. Folglich muss man die Vorstellung in der einfachen Substanz suchen, nicht in dem Zusammengesetzten oder in der Maschine. Auch lässt sich in der einfachen Substanz eben nur dies finden, nämlich Vorstellungen und ihre Veränderungen. Darin allein müssen alle innern Thätigkeiten der einfachen Substanzen bestehen.

18. Allen einfachen Substanzen oder geschaffenen Monaden könnte man den Namen Entelechien geben. Denn sie haben in sich eine gewisse Vollkommenheit ($\epsilon\chiουσι\ τὸ\ ἐντελές$), es gibt in ihnen eine Selbstgenügenheit ($αὐτάρκεια$), welche sie zu Quellen ihrer innern Thätigkeiten und so zu sagen zu unkörperlichen Automaten macht.

19. Wenn wir Alles Seele nennen wollen, was Vorstellungen und Begehrungen in dem allgemeinen eben entwickelten Sinne hat, so könnten alle einfachen Substanzen oder geschaffenen Monaden Seelen genannt werden. Allein da der Gedanke etwas mehr ist, als eine blosser Vorstellung, so bin ich damit einverstanden, dass der allgemeine Name von Monaden und Entelechien für die einfachen Substanzen, die lediglich Perceptionen haben, genügend ist, und dass man Seelen nur diejenigen nennt, deren Vorstellung deutlicher und mit Gedächtniss verknüpft ist.

20. Denn wir erfahren ja in uns selbst Zustände, wo wir uns an nichts erinnern und keine deutliche Vorstellung haben, z. B. wenn wir in Ohnmacht fallen oder von einem tiefen traumlosen Schläfe überwältigt sind. In diesem Zustande unterscheidet sich die Seele nicht merklich von einer einfachen Monade. Aber da dieser Zustand nicht dauernd ist und die Seele sich davon befreit, so ist sie etwas mehr, als eine blossе Monade.

21. Inzwischen folgt daraus nicht, dass alsdann die einfache Substanz ohne irgend eine Vorstellung ist. Das ist aus den angeführten Gründen gänzlich unmöglich. Denn untergehen kann sie nicht; ohne irgend eine Affection kann sie aber auch nicht bestehen, und diese Affection ist eben nichts anderes als ihre Vorstellung. Allein wenn eine grosse Menge von kleinen Vorstellungen vorhanden, und darunter nichts deutlich von einander geschieden ist, dann ist man im Zustande der Betäubung und Erstarrung. Wenn man sich z. B. unaufhörlich in derselben Richtung mehrere Male hinter einander herum dreht, so tritt ein Schwindel ein, der uns ohnmächtig machen kann und nichts mehr unterscheiden lässt. Der Tod kann diesen Zustand auf einige Zeit bei den Thieren herbeiführen.

22. Jeder gegenwärtige Zustand einer einfachen Substanz ist aber die natürliche Folge ihres vorhergehenden Zustandes, dergestalt dass in ihr das Gegenwärtige mit dem Zukünftigen schwanger geht.

23. Wenn man nun aus der Betäubung erwacht und sich seiner Vorstellungen bewusst wird, so muss man doch deren unmittelbar vorher gehabt haben, obgleich man sich derselben nicht bewusst war. Denn eine Vorstellung kann auf natürlichem Wege nur aus einer andern entstehen, wie eine Bewegung auf natürlichem Wege nur aus einer anderen Bewegung entstehen kann.

24. Man sieht daraus, wenn wir nichts Deutliches und so zu sagen mehr Hervortretendes von einem höhern geistigen Geschmack in unsern Vorstellungen hätten, so würden wir immer in der Betäubung sein; und das ist der Zustand aller blossen Monaden.

25. Auch sehen wir, dass die Natur dergleichen höhere Vorstellungen den Thieren gegeben hat. Sie versorgte sie nämlich mit Organen, welche mehrere Lichtstrahlen oder Luftwellen zusammenfassen, damit sie in ihrer Vereinigung grössere Wirksamkeit haben. Etwas Aehnliches findet beim Geruch, Geschmack und Gefühl statt, und vielleicht bei einer Menge anderer Sinne, die uns unbekannt sind. Ich werde sogleich erklären, wie das, was in der Seele vorgeht, Vorstellungen dessen sind, was in den Organen geschieht.

26. Das Gedächtniss bietet den Seelen eine Art von Folge dar, und ahmt der Vernunft nach, obschon es davon unterschieden werden muss. Deswegen sehen wir, dass die Thiere, welche die Vorstellung von irgend einem Gegenstand haben, der ihre Sinne trifft, und von dem sie früher schon eine ähnliche Vorstellung gehabt haben, gemäss der Vorstellung ihres Gedächtnisses dasjenige erwarten, was bei jener frühern Vorstellung damit verbunden war, und dass sie zu Gefühlen geneigt sind, die denen ähneln, die sie ehemals dabei erhalten haben. Wenn man z. B. den Hunden den Stock zeigt, so erinnern sie sich des Schmerzes, den er ihnen verursacht hat: sie heulen und laufen davon.

27. Die starke Einbildung, die sie trifft und erregt, kommt entweder von der Stärke oder von der Menge der frühern Vorstellungen. Denn oft bringt ein starker Eindruck oder viele wiederholte Vorstellungen von mittelmässiger Stärke die Wirkung einer langen Gewohnheit hervor.

28. Die Menschen handeln insoweit wie die Thiere, als sich die Folgen ihrer Vorstellungen nur nach dem Princip des Gedächtnisses gestalten; sie gleichen darin den empirischen Aerzten, die eine blosse Praxis ohne Theorie haben. In drei Viertheilen unserer Handlungen sind wir nur Empiriker. Wenn man z. B. morgen Tag erwartet, so handelt man als Empiriker, weil das bis jetzt immer so geschehen ist. Darüber urtheilt nur der Astronom nach Gründen der Vernunft.

29. Aber die Kenntniss der nothwendigen Wahrheiten ist dasjenige, was uns von blossen Thieren unterscheidet, und wodurch

wir die Vernunft und die Wissenschaften haben, indem wir so zur Erkenntniss unserer selbst und Gottes erhoben werden. Das nennt man in uns vernünftige Seele oder Geist.

30. Durch die Kenntniss der nothwendigen Wahrheiten und durch ihre Abstractionen erheben wir uns auch zu reflexiven, in sich zurückgebogenen, Thätigkeiten, vermittels deren wir das Ich denken, sowie zu der Betrachtung, dass dies oder jenes in uns ist. So denken wir, in dem Gedanken an uns, an das Wesen, die Substanz, das Einfache oder Zusammengesetzte, das Immaterielle und Gott selbst, indem wir das, was in uns beschränkt ist, in ihm als unbeschränkt begreifen. Auch bieten diese reflexiven Thätigkeiten die hauptsächlichsten Gegenstände unseres Denkens dar.

31. Unser Denken ist auf zwei grosse Principien gegründet: erstlich das des Widerspruchs, kraft dessen wir für falsch erklären, was einen Widerspruch einschliesst, und für wahr, was dem Falschen entgegengesetzt ist oder widerspricht.

32. Zweitens das Princip des zureichenden Grundes, kraft dessen wir annehmen, dass keine Thatsache wahr sein oder existiren, kein Urtheil wahr sein kann, ohne dass dazu ein zureichender Grund vorhanden wäre, warum es so und nicht anders ist; obwol uns diese Gründe sehr häufig ganz unbekannt sein können.

33. Es gibt auch zwei Arten von Wahrheiten, die der Vernunft und die der Thatsache. Die Vernunftwahrheiten sind nothwendig, und ihr Gegentheil ist unmöglich; die der Thatsache sind zufällig, und ihr Gegentheil ist möglich. Wenn eine Wahrheit nothwendig ist, so kann man ihren Grund durch Analyse finden, indem man sie in einfachere Ideen und Wahrheiten auflöst, bis man auf die ursprünglichen kommt.

34. In dieser Weise sind bei den Mathematikern die theoretischen Lehrsätze und die praktischen Regeln durch die Analyse auf Erklärungen, Grundsätze und Forderungen gebracht.

35. Es gibt endlich einfache Ideen, von denen man nicht im Stande ist eine Erklärung zu geben. Es gibt auch Grundsätze

und Forderungen oder mit einem Worte ursprüngliche Principien, die nicht bewiesen werden können und dessen auch nicht bedürfen. Dies sind die identischen Urtheile, deren Gegentheil einen ausdrücklichen Widerspruch enthält.

36. Aber der zureichende Grund muss sich auch bei den zufälligen oder thatsächlichen Wahrheiten finden, d. h. in der Reihe der Dinge, die im Universum der Geschöpfe verbreitet sind. Hier kann die Auflösung in besondere Gründe wegen der unermesslichen Verschiedenheit der Naturdinge und wegen der unendlichen Theilbarkeit der Körper, in ein Mannichfaltiges ohne Ende gehen. Es gibt eine Unendlichkeit von Gestalten und Bewegungen, gegenwärtigen und vergangenen, welche an der bewirkenden Ursache meiner gegenwärtigen Schrift Antheil haben; und es gibt eine Unendlichkeit von kleinen Neigungen und Dispositionen meiner Seele, gegenwärtigen und vergangenen, welche an der Endursache Antheil haben.

37. Nun enthält dies ganze Mannichfaltige nur andere zufällige frühere oder kleinere Ursachen, deren jede wiederum einer ähnlichen Zergliederung bedarf, um ihren Grund anzugeben. Folglich ist man nicht weiter gekommen, und der zureichende und letzte Grund muss ausserhalb der Reihe oder Reihenfolgen dieses Mannichfaltigen von Zufälligkeiten liegen, mag es immerhin unendlich sein.

38. Somit muss der letzte Grund der Dinge in einer nothwendigen Substanz liegen, in welcher das Mannichfaltige der Veränderungen nur eminenter, d. h. der Kraft nach, wie in einer Quelle liegt. Diese nennen wir Gott.

39. Da nun diese Substanz ein zureichender Grund des ganzen Mannichfaltigen ist, und dieses durchweg in Verbindung und Zusammenhang steht, so gibt es nur einen Gott und dieser Gott ist zureichend.

40. Da diese höchste Substanz, welche einzig, allgemein und nothwendig ist, nichts ausser sich hat, was von ihr unabhängig wäre, und da sie eine einfache Reihe des möglichen Seins ist,

so kann man daraus abnehmen, dass sie auch der Schranken unfähig sein und so viel Realität als möglich enthalten muss.

41. Daraus folgt, dass Gott absolut vollkommen ist. Denn Vollkommenheit ist nichts anders, als die Grösse der positiven Realität in strengem Sinne, indem man die Grenzen oder Schranken der Dinge, die deren haben, bei Seite setzt. Da, wo es keine Schranken gibt, das heisst in Gott, ist die Vollkommenheit absolut unendlich.

42. Es ergibt sich auch hieraus, dass die Geschöpfe ihre Vollkommenheiten vom Einfluss Gottes haben, ihre Unvollkommenheiten aber von ihrer eigenen Natur, die nicht ohne Schranken sein kann. Dadurch sind sie nämlich von Gott unterschieden.

43. Ferner ist es wahr, dass in Gott nicht nur die Quelle der Existenzen, sondern auch die der Essenzen ist, soweit sie reell sind, d. i. von demjenigen, was Reelles in der Möglichkeit ist. Denn der Verstand Gottes ist der Sitz der ewigen Wahrheiten oder der Ideen, von denen sie abhängen; ohne ihn würde es nichts Reelles in den Möglichkeiten geben, und nicht allein nichts Existirendes, sondern auch nichts Möglichen.

44. Wenn es nämlich eine Realität in den Essenzen oder Möglichkeiten oder vielmehr in den ewigen Wahrheiten gibt, so muss diese Realität in etwas Existirendem und Actuellen gegründet sein, folglich in der Existenz des nothwendigen Wesens, bei dem die Essenz die Existenz in sich schliesst, oder bei dem es hinreichend möglich zu sein, um actuell zu sein.

45. Somit hat allein Gott (oder das nothwendige Wesen) den Vorzug, dass er nothwendig existirt, wenn er möglich ist. Da nun nichts die Möglichkeit dessen hindern kann, was keine Schranken, keine Vereinigung, folglich auch keinen Widerspruch in sich schliesst, so ist dies allein schon hinreichend, um die Existenz Gottes a priori zu erkennen. Also haben wir sie auch durch die Realität der ewigen Wahrheiten bewiesen. Eben so haben wir sie zuvor auch a posteriori bewiesen, da die zufälligen Wesen, welche existiren, ihren letzten oder zureichenden Grund

nur in dem nothwendigen Wesen haben können, welches den Grund seiner Existenz lediglich in sich selbst hat.

46. Indessen darf man sich mit Einigen nicht einbilden, dass die ewigen Wahrheiten wegen ihrer Abhängigkeit von Gott willkürlich sind und von seinem Willen abhängen, wie Descartes und nachher Poiret angenommen zu haben scheinen. Das ist nur wahr von den zufälligen Wahrheiten, deren Princip die Angemessenheit oder die Wahl des Besten ist, anstatt dass die nothwendigen Wahrheiten allein von seinem Verstande abhängen und dessen innerer Gegenstand sind.

47. Somit ist Gott allein die primitive Einheit oder die ursprüngliche einfache Substanz. Alle geschaffenen oder abgeleiteten Monaden sind seine Hervorbringungen und entstehen, so zu sagen, durch fortwährende Ausstrahlungen, Fulgurationen, der Gottheit von Augenblick zu Augenblick, beschränkt durch die Empfänglichkeit des Geschöpfes, dem die Begränzung wesentlich ist.

48. In Gott ist die Macht, welche die Quelle von Allem ist, sodann die Erkenntniss, welche das Mannichfaltige der Ideen enthält, und endlich der Wille, welcher die Veränderungen oder Hervorbringungen nach dem Princip des Besten bewirkt. Dies entspricht demjenigen, was in den geschaffenen Monaden das Subject oder die Grundlage ausmacht, nämlich dem Vorstellungs- und dem Begehrungsvermögen. Nur sind diese Attribute in Gott absolut unendlich oder vollkommen, während sie in den geschaffenen Monaden oder den Entelechien (oder den Perfectihabien, wie Hermolaus Barbarus dieses Wort übersetzt hat) nur Nachahmungen davon sind nach Massgabe ihrer Vollkommenheit.

49. Von dem Geschöpf sagt man, es wirkt nach Aussen, insofern es Vollkommenheit hat; und es leidet von einem andern, insofern es unvollkommen ist. Demnach schreibt man der Monade wirkende Thätigkeit zu, insoweit sie deutliche Vorstellungen hat, und Leiden, insoweit sie verworrene Vorstellungen hat.

50. Ein Geschöpf ist vollkommner, als das andere, insofern

als man in ihm den Grund a priori von demjenigen findet, was in einem andern vorgeht. In dieser Beziehung sagt man, dass es auf das andere wirke.

51. Aber bei einfachen Substanzen findet nur ein idealer Einfluss der einen Monade auf die andere statt, der seinen Erfolg nur durch die Dazwischenkunft Gottes haben kann, insofern nämlich in den Ideen Gottes jede Monade mit Grund verlangt, dass Gott die übrigen von Anfang der Dinge ab mit Rücksicht auf sie ordnet. Denn da eine geschaffene Monade keinen physischen Einfluss auf das Innere der andern haben kann, so kann nur durch dieses Mittel die eine von der andern abhängig sein.

52. Darum ist die wirkende Thätigkeit und das Leiden unter den Geschöpfen wechselseitig. Denn indem Gott zwei einfache Substanzen vergleicht, findet er in jeder Gründe, die ihn veranlassen die andere ihr anzupassen, und somit ist das in gewisser Rücksicht Thätige nach einem andern Standpunkte betrachtet leidend. Thätig ist es insofern, als das, was man deutlich in ihm erkennt, den Grund von dem Vorgange in dem andern bildet; leidend ist es insofern, als der Grund des Vorgangs in ihm sich in demjenigen findet, was man deutlich in einem andern erkennt.

53. Da es nun unendlich viele mögliche Universa in der Idee Gottes gibt, aber nur eines davon existiren kann, so muss es einen zureichenden Grund der Wahl Gottes geben, der ihn vielmehr zu dem einen, als zum andern bestimmt.

54. Dieser Grund kann sich nur in der Angemessenheit finden, in den Graden der Vollkommenheit, welche diese Welten enthalten, indem jede mögliche das Recht hat, die Existenz nach Massgabe der Vollkommenheit, die sie einschliesst, zu fordern.

55. Das ist die Ursache der Existenz des Besten, welches die Weisheit Gott erkennen, seine Güte ihn wählen, seine Macht ihn hervorbringen lässt.

56. Nun bewirkt diese Verbindung oder Anpassung aller geschaffenen Dinge an jedes andere und eines jeden an alle anderen, dass jede einfache Substanz Beziehungen hat, durch welche

alle übrigen ausgedrückt werden, und dass sie folglich ein fortwährender lebendiger Spiegel des Universums ist.

57. Wie eine Stadt von verschiedenen Seiten betrachtet ganz anders erscheint und gleichsam perspectivisch vervielfältigt ist, eben so geschieht es, dass es wegen der unendlichen Menge der einfachen Substanzen gleichsam eben so viel verschiedene Universa gibt, die indessen nur die perspectivischen Ansichten eines einzigen nach den verschiedenen Standorten jeder Monade sind.

58. Durch dieses Mittel wird die möglichste Mannichfaltigkeit erreicht, aber mit der grösstmöglichen Ordnung, d. h. es wird hierdurch so viel Vollkommenheit als möglich erreicht.

59. Auch erhebt diese Hypothese (die ich bewiesen zu nennen wage) wie billig die Grösse Gottes. Das hat auch Bayle anerkannt, als er in seinem Wörterbuch (Art. Rorarius) dagegen Einwürfe machte; ja, er war selbst versucht zu glauben, dass ich Gott zu viel zuschriebe, und mehr als möglich ist. Gleichwol konnte er keinen Grund anführen für die Unmöglichkeit dieser allgemeinen Harmonie, vermittels deren jede Substanz alle übrigen durch die Beziehungen, welche sie zu ihnen hat, genau ausdrückt.

60. Uebrigens ersieht man aus dem eben Mitgetheilten die Gründe a priori, warum die Dinge nicht anders sein können. Nämlich Gott nimmt in der Anordnung des Ganzen Rücksicht auf jeden Theil und im Besondern auf jede Monade. Da nun die Monade ihrer Natur nach ein vorstellendes Wesen ist, so vermag Nichts sie dahin zu beschränken, dass sie nur einen Theil der Dinge vorstellte, obschon freilich diese Vorstellung in dem Mannichfaltigen des ganzen Universums nur verworren ist, und nur in einem kleinen Theile der Dinge deutlich sein kann, nämlich in denen, welche entweder die nächsten oder die grössten sind in Bezug auf jede Monade; sonst würde jede Monade eine Gottheit sein. Denn nicht in dem Gegenstande, sondern in der Beschaffenheit der Erkenntniss des Gegenstandes sind die Monaden beschränkt. Sie gehen alle in verworrener Weise auf das Unend-

liche, auf das Ganze aus, aber sie sind begränzt und nach den Graden der Deutlichkeit der Vorstellungen verschieden.

61. Das Zusammengesetzte steht hierdurch mit dem Einfachen in einer gewissen Verbindung. Denn da Alles erfüllt ist, weshalb die gesammte Materie in sich verbunden ist, und da in dem Erfüllten jede Bewegung auf die entfernten Körper nach Verhältniss der Entfernung irgend einen Erfolg ausübt, dergestalt dass jeder Körper nicht allein von den ihn berührenden afficirt wird, und gewissermassen Alles, was in ihnen geschieht, selbst fühlt, sondern auch vermittels derselben diejenigen fühlt, welche weiter die ersten ihn unmittelbar berührenden berühren: — so folgt daraus, dass sich diese Gemeinschaft auf jede, was immer für eine Entfernung erstreckt. Somit fühlt jeder Körper Alles, was im Universum geschieht, so dass der, welcher Alles sieht, in einem jeden lesen könnte, was überall geschieht, selbst das was geschehen ist oder geschehen wird, indem er in dem Gegenwärtigen das nach Zeit und Ort Entfernte bemerkte. *Σύμπνοια πάντα*, Alles ist in Uebereinstimmung, sagte Hippokrates. Aber eine Seele kann in sich selbst nur das deutlich Vorgestellte lesen; sie kann nicht auf einen Schlag die Ordnungen ihrer Vorstellungen entwickeln, denn sie gehen in's Unendliche.

62. Obgleich also jede geschaffene Monade das ganze Universum vorstellt, so stellt sie doch deutlicher den Körper vor, der ihr auf eine besondere Weise beigegeben ist, und dessen Entelechie sie ausmacht. Und da dieser Körper wegen der Verbindung der gesammten Materie in dem Erfüllten das ganze Universum ausdrückt, so stellt auch die Seele das ganze Universum vor, indem sie den Körper vorstellt, der ihr in einer eigenthümlichen Weise zugehört.

63. Der Körper, der zu einer Monade gehört, welche seine Entelechie oder seine Seele ist, bildet mit der Entelechie das, was man ein Lebendiges nennen kann, und mit der Seele das, was wir Thier nennen. Nun ist der Körper eines Lebendigen oder eines Thieres immer organisch. Denn da jede Monade nach ihrer Weise ein Spiegel des Universums, und das Uni-

versum nach einer vollkommenen Ordnung geregelt ist, so muss es auch eine Ordnung in seinem Repräsentanten d. h. in den Vorstellungen der Seele geben, folglich auch in dem Körper, nach welchem das Universum in ihr vorgestellt wird.

64. Demnach ist jeder organische Körper eines Lebendigen eine Art göttlicher Maschine oder natürlichen Automats, welches alle künstlichen Automate unendlich übertrifft. Denn eine durch menschliche Kunst entstandene Maschine ist nicht in jedem ihrer Theile Maschine. So hat z. B. der Zahn eines messingern Rades Theile oder Stücke, die für uns nichts Künstliches mehr sind, und die nichts mehr haben, was in Bezug auf den Gebrauch, zu dem das Rad bestimmt war, etwas Maschinenartiges anzeigte. Aber die Maschinen der Natur d. h. die lebendigen Körper sind noch Maschinen in ihren kleinsten Theilen bis in's Unendliche. Das ist der Unterschied zwischen der Natur und der Kunst, d. h. zwischen der göttlichen Kunst und der unsern.

65. Der Urheber der Natur konnte dieses göttliche und unendlich wunderbare Kunstwerk ausführen, weil jedes Stück Materie nicht allein in's Unendliche theilbar ist, wie die Alten anerkannt haben, sondern auch jeder Theil wirklich weitergetheilt ist ohne Ende in Theile, deren jeder eine eigenthümliche Bewegung hat. Sonst würde es unmöglich sein, dass jedes Stück Materie das Universum ausdrückt.

66. Daraus ersieht man, dass es in dem kleinsten Theile der Materie eine Welt von Geschöpfen, Lebendigen, Thieren, Entelechien, Seelen gibt.

67. Jedes Stück der Materie kann aufgefasst werden wie ein Garten voll Pflanzen und wie ein Teich voll Fische. Aber jeder Zweig einer Pflanze, jedes Glied eines Thiers, jeder Tropfen seiner Flüssigkeiten ist wieder ein solcher Garten oder ein solcher Teich.

68. Und obgleich die zwischen den Pflanzen des Gartens besetzte Erde und Luft oder das Wasser zwischen den Fischen des Teiches weder Pflanze noch Fisch ist, so enthalten sie deren doch wieder, aber meist von einer uns unfassbaren Kleinheit.

69. So gibt es nichts Unangebautes, nichts Oedes, nichts Todtes im Universum, kein Chaos, keine Verwirrung, ausser nur scheinbare; ungefähr wie eine solche scheinbar auch in dem Fischteiche sein würde, wenn man aus der Entfernung die wirre Bewegung und das Wimmeln der Fische wahrnähme, ohne die Fische selbst zu unterscheiden.

70. Man sieht hieraus, dass jeder lebendige Körper eine herrschende Entelechie hat, welche in dem Thiere die Seele ist. Aber die Glieder dieses lebendigen Körpers sind voll von anderm Lebendigen, von Pflanzen, von Thieren, deren jedes wieder seine herrschende Entelechie oder Seele hat.

71. Inzwischen muss man sich mit Einigen, die meine Gedanken schlecht gefasst hatten, nicht einbilden, dass jede Seele eine eigene Masse oder ein ihr für immer beigegebenes Stück Materie habe, und dass sie folglich andere untergeordnete lebendige Wesen, die stets zu ihrem Dienste bestimmt seien, im Besitz habe. Vielmehr sind alle Körper wie die Ströme in einem immerwährenden Flusse; stets kommen Theile hinein, während andere heraustreten.

72. Die Seele ändert also ihren Körper nur allmählig und gradweise, dergestalt dass sie nie auf einmal aller ihrer Organe beraubt ist. Metamorphosen gibt es oft in den Thieren, aber niemals Metempsychosen oder Seelenwanderungen. Auch gibt es keine gänzlich vom Körper getrennten Seelen oder Geister ohne Körper. Gott allein ist ganz frei davon.

73. Darum gibt es auch streng genommen keine gänzliche Zeugung und keinen vollkommenen Tod, der in der Trennung der Seele vom Körper bestände. Was wir Zeugungen nennen, sind Entwicklungen und Anwachsungen, wie der sogenannte Tod Zusammenfaltung und Verminderung ist.

74. Die Denker sind wegen des Ursprungs der Formen, Entelechien oder Seelen sehr in Verlegenheit gewesen. Nachdem man aber heutzutage durch genaue Untersuchungen, die in Pflanzen, Insecten und Thieren sind angestellt worden, bemerkt hat, dass die organischen Naturkörper niemals aus einem Chaos oder

aus einer Fäulniss entstehen, sondern immer aus Saamen, in denen ohne Zweifel irgend eine Präformation stattfand, so ist man zu der Ansicht gekommen, dass nicht allein der organische Körper schon vor der Empfängniss, sondern auch die Seele in dem Körper und mit einem Worte das Thier selbst vorhanden ist, und dass dieses Thier vermittels der Empfängniss nur zu einer grossen Umbildung veranlasst wird, um ein Thier einer andern Art zu werden. Etwas Aehnliches bemerkt man selbst ohne Zeugung, wenn z. B. die Würmer Fliegen werden und die Raupen Schmetterlinge.

75. Die Thiere, von denen einige vermittels der Zeugung auf die Stufe der grössern Thiere erhoben werden, können spermatische oder Saamenthierchen genannt werden. Diejenigen unter ihnen, welche in ihrer Art verbleiben — und das ist der grösste Theil — entstehen, vermehren sich und vergehen wie die grossen Thiere, und es ist nur eine kleine Zahl auserwählter, welche auf einen grössern Schauplatz übergehen.

76. Allein das ist nur die Hälfte der Wahrheit: ich bin nämlich der Ansicht, dass, wenn das Thier niemals auf natürlichem Wege entsteht, es dann auch nicht auf natürlichem Wege vergeht, dass es also nicht allein keine vollständige Zeugung geben wird, sondern auch keine gänzliche Zerstörung oder keinen Tod im strengen Sinne. Diese a posteriori gemachten und aus der Erfahrung gezogenen Schlüsse stimmen vollkommen mit meinen Grundsätzen, die wie oben a priori abgeleitet sind.

77. Also kann man sagen, dass nicht allein die Seele (der Spiegel eines unzerstörlichen Universums) unzerstörlich ist, sondern auch sogar das Thier, obwol seine Maschine öfter theilweise untergeht, und organische Hüllen ablegt oder anlegt.

78. Diese Grundsätze haben mir ein Mittel gegeben, die Vereinigung oder vielmehr die Uebereinstimmung der Seelen mit dem organischen Leibe natürlich zu erklären. Die Seele folgt ihren eigenen Gesetzen und der Körper auch den seinigen, und sie treffen zusammen kraft der vorherbestimmten Harmonie zwischen allen Substanzen, da sie alle Vorstellungen ein und desselben Universums sind.

79. Die Seelen wirken nach den Gesetzen der Endursachen durch Begehrungen, Zwecke und Mittel. Die Körper wirken nach den Gesetzen der bewirkenden Ursachen oder der Bewegungen. Und die zwei Reiche, das der bewirkenden Ursachen und das der Endursachen, sind mit einander übereinstimmend.

80. Descartes hat erkannt, dass die Seelen den Körpern keine Kraft geben können, weil die Grösse der Kraft in der Materie immer dieselbe ist. Indessen hat er gemeint, dass die Seele die Richtung des Körpers ändern könnte. Dies darum, weil man zu seiner Zeit das Naturgesetz noch nicht kannte, noch auch dieselbe Gesammtrichtung in der Materie erhalten wird. Hätte er dies bemerkt, so würde er auf mein System der vorherbestimmten Harmonie gefallen sein.

81. Nach diesem System sind die Körper thätig, als ob es (was unmöglich ist) keine Seelen gäbe; die Seelen sind thätig, als ob es keine Körper gäbe; es stimmen alle beide zusammen, als ob die einen auf die andern Einfluss hätten.

82. In Bezug auf die Geister oder die vernünftigen Seelen findet sich zwar im Grunde dasselbe, wie in allem Lebendigen und allen Thieren, wie wir eben bemerkt haben, nämlich dass das Thier und die Seele nur mit der Welt entstehen und nicht eher als die Welt enden. Aber die vernünftigen Thiere haben das Besondere, dass ihre Saamenthierchen, so lange sie eben solche sind, nur gewöhnliche oder sensitive, empfindende, Seelen haben. Allein sobald als die gleichsam Auserkornen davon durch eine merkliche Empfängniss zur menschlichen Natur gelangen, werden ihre empfindenden Seelen auf die Stufe der Vernunft und zum Vorrecht der Geister erhoben.

83. Unter andern Verschiedenheiten zwischen den gewöhnlichen Seelen und den Geistern, wovon ich einen Theil schon angeführt habe, bemerke ich noch die, dass die Seelen im Allgemeinen lebendige Spiegel oder Abbilder des Universums der Geschöpfe sind, dagegen die Geister auch noch Abbilder der Gottheit selbst oder des Urhebers der Natur. Sie sind fähig, das Gebäude des Universums zu erkennen und etwas davon in architektonischen

Proben nachzuahmen, indem jeder Geist in seinem Gebiete wie eine kleine Gottheit ist.

84. Aus diesem Grunde sind die Geister auch fähig in eine Art Gesellschaft mit Gott zu treten, und er ist deshalb für sie nicht allein das, was der Erfinder für seine Maschine ist (wie dies bei Gott in Bezug auf die übrigen Geschöpfe stattfindet), sondern auch noch das, was ein Fürst für seine Unterthanen und selbst ein Vater für seine Kinder ist.

85. Hieraus schliesst man leicht, dass die Gesammtheit aller Geister die Stadt Gottes bilden muss, d. h. den vollkommensten Staat der möglich ist unter dem vollkommensten Monarchen.

86. Diese Stadt Gottes, diese wahrhaft allgemeine Monarchie ist eine sittliche Welt in der natürlichen Welt. Das ist das erhabenste und göttlichste unter den Werken Gottes, und hierin besteht in Wahrheit der Ruhm Gottes, den er ja nicht haben würde, wenn seine Grösse und seine Güte nicht von den Geistern erkannt und bewundert würden. Auch übt er seine Güte ganz eigentlich in Bezug auf diese göttliche Stadt, während seine Weisheit und Macht sich überall zeigen.

87. Wie wir oben eine vollkommene Harmonie zwischen zwei natürlichen Reichen, dem der wirkenden Ursachen und dem der Endursachen, aufgestellt haben, so müssen wir hier noch eine andere Harmonie bemerklich machen zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem sittlichen Reiche der Gnade, d. h. zwischen Gott als Baumeister der Maschine des Universums und Gott als Monarchen der göttlichen Stadt der Geister.

88. Diese Harmonie bewirkt, dass die Dinge auf den Wegen der Natur selbst zur Gnade führen, und dass z. B. dieser Weltkörper auf den natürlichen Wegen in den Augenblicken zerstört und wiederhergestellt werden muss, wo es die Lenkung der Geister zur Bestrafung der einen und zur Belohnung der andern verlangt.

89. Man kann ferner sagen, dass Gott als Baumeister, Gott als Gesetzgeber vollständig zufrieden stellt, und dass also die Sünden nach der Ordnung der Natur und kraft des mechanischen

Gefüges der Dinge selbst ihre Strafe mit sich bringen, und dass ebenso die schönen Handlungen auf mechanischen Wegen in Bezug auf den Körper ihre Belohnungen nach sich ziehen werden, obschon dies nicht immer sofort geschehen kann und darf.

90. Endlich wird es unter dieser vollkommenen Regierung keine gute Handlung ohne Belohnung, keine böse ohne Bestrafung geben. Alles muss zum Wohle der Guten ausgehen, d. h. derer, die in diesem grossen Staate nicht zu den Unzufriedenen gehören, die ihre Pflicht thun und dann auf die Vorsehung vertrauen, die den Urheber alles Guten nach Gebühr lieben, ihm nachahmen und sich in der Betrachtung seiner Vollkommenheiten gefallen, wie es der Natur der reinen wahrhaften Liebe entspricht, welche an der Glückseligkeit dessen, den man liebt, Vergnügen finden lässt. Dies treibt die Weisen und Tugendhaften, an allen dem zu arbeiten, was dem göttlichen muthmasslichen oder vorausgegangenen Willen entsprechend ist, und sich gleichwol zu befriedigen bei dem, was Gott wirklich durch seinen verborgenen nachfolgenden und entscheidenden Willen geschehen lässt, indem sie anerkennen, dass, wenn wir die Ordnung des Universums genügend verstehen könnten, wir finden würden, wie sie alle Wünsche der Weisesten übertrifft, und wie es unmöglich ist sie besser zu machen, als sie ist, nicht allein in Bezug auf das Ganze im Allgemeinen, sondern auch im Besondern für uns selbst, wenn wir nämlich dem Urheber der Welt ernstlich ergeben sind, nicht nur, wiefern er der Baumeister und die wirkende Ursache unseres Wesens ist, sondern auch, wiefern er unser Herr und die Endursache ist, die das ganze Ziel unseres Willens bilden muss und allein unser Glück ausmachen kann.

XIII.

Principien

der Natur und der Gnade,

auf Vernunft gegründet.

1714.

1. Die Substanz ist ein der Thätigkeit fähiges Wesen. Sie ist einfach oder zusammengesetzt. Die einfache Substanz ist die, welche keine Theile hat. Die zusammengesetzte ist die Ansammlung der einfachen Substanzen oder der Monaden. Monas ist ein griechisches Wort, welches die Einheit oder Eines bedeutet.

Die zusammengesetzten Substanzen oder die Körper sind Vielheiten; und die einfachen Substanzen, die Lebensprincipe, die Seelen, die Geister sind Einheiten. Ueberall müssen einfache Substanzen sein, weil es ohne die einfachen keine zusammengesetzten geben würde. Folglich ist die ganze Natur voll von Leben.

2. Da die Monaden keine Theile haben, so können sie weder gebildet noch zerstört werden. Sie können auf natürlichem Wege weder einen Anfang noch ein Ende nehmen, und dauern folglich so lange, als das Universum, welches verändert, aber nie zerstört werden wird. Sie können keine Gestalt haben; sonst hätten sie Theile. Folglich kann eine Monade an sich selbst und im Augenblick von einer andern nur durch die innern Beschaffenheiten und Thätigkeiten unterschieden werden. Diese können nichts anderes sein, als ihre Vorstellungen (d. h. die Dar-

stellungen des Zusammengesetzten oder des Aeussern in dem Einfachen) und ihre Begehrungen (d. h. ihr Fortstreben von einer Vorstellung zur Andern), welches die Principien der Veränderung sind. Denn die Einfachheit der Substanz hindert nicht die Vielheit der Modificationen oder Bestimmungen, die sich in ein und derselben einfachen Substanz zugleich vorfinden müssen; und diese Bestimmungen müssen in den mannichfaltigen Beziehungen auf die Aussendinge bestehen.

Ebenso finden sich in einem Mittelpunkte oder Punkte trotz seiner Einfachheit doch eine unendliche Menge von Winkeln, die von den in ihm zusammenlaufenden Linien gebildet werden.

3. Alles ist erfüllt in der Natur. Es gibt einfache Substanzen, die, von einander durch ihre eigenen Thätigkeiten wirklich getrennt, fortwährend ihre Beziehungen verändern; und jede einfache Substanz oder Monade, welche den Mittelpunkt einer zusammengesetzten Substanz, wie z. B. eines Thieres, und das Princip seiner Einheit bildet, ist von einer aus unendlich vielen andern Monaden zusammengesetzten Masse umgeben. Diese machen den dieser Centralmonade zugehörigen Körper aus, und nach den Zuständen desselben stellt sie wie in der Weise eines Mittelpunkts die Aussendinge vor. Ferner ist dieser Körper organisch, wenn er eine Art Automat oder natürlicher Maschine bildet, die nicht nur im Ganzen Maschine ist, sondern auch in den kleinsten bemerkbaren Theilen. Da nun wegen der Erfüllung der Welt Alles verbunden ist, und jeder Körper auf jeden andern Körper mehr oder weniger gemäss der Entfernung wirkt und der Rückwirkung derselben ausgesetzt ist, so folgt, dass jede Monade ein lebendiger oder mit innerer Thätigkeit begabter Spiegel ist, der das Universum gemäss seinem Standorte darstellt, und ebenso geregelt ist, als das Universum selbst. Die Vorstellungen in der Monade entstehen aus einander nach dem Gesetz der Begehrungen oder der Endursachen des Guten und des Bösen, welche in der Ordnung oder Unordnung der wahrnehmbaren Vorstellungen bestehen; gleichwie die Veränderungen der Körper und die äusseren Erscheinungen nach den

Gesetzen der wirkenden Ursachen, d. h. der Bewegungen, auseinander entstehen. Sohin gibt es eine vollkommene Harmonie zwischen den Vorstellungen der Monade und den Bewegungen der Körper, die von Anfang an zwischen dem System der wirkenden Ursachen und dem der Endursachen hergerichtet ist. Hierin besteht die Uebereinstimmung und die physische Verwirrung der Seele und des Leibes, ohne die das eine die Gesetze des andern ändern könnte.

4. Jede Monade mit einem besondern Körper macht eine lebendige Substanz aus. Also gibt es nicht nur überall Leben, das an Glieder oder Organe gebunden ist, sondern sogar eine unendliche Menge von Stufen unter den Monaden, indem die einen mehr oder weniger über die andern herrschen. Aber wenn die Monade so passende Organe hat, dass vermittels derselben eine Hervorhebung und deutliche Unterscheidung in den Eindrücken, die sie erhalten, eintritt, folglich auch in den Vorstellungen, wodurch sie dargestellt werden (wie wenn z. B. vermittels der Gestalt der Augenfeuchtigkeiten die Lichtstrahlen concentrirt werden und mit mehr Kraft wirken), so kann dies bis zum Gedanken gehen, d. h. bis zu einer von Gedächtniss begleiteten Vorstellung, von der nämlich ein gewisses Echo lange Zeit zurückbleibt, um sich bei Gelegenheit hören zu lassen. Ein solches Lebendige heisst Thier, und seine Monade eine Seele. Wenn diese Seele bis zur Vernunft erhoben ist, so ist sie etwas Höheres, und man rechnet sie zu den Geistern, wie sogleich erklärt werden wird.

Freilich sind die Thiere zuweilen in dem Zustande von blossem Lebendigen, und ihre Seelen in dem Zustande von blossen Monaden, nämlich wenn ihre Vorstellungen nicht deutlich genug sind, um sich ihrer erinnern zu können, wie es in einem tiefen traumlosen Schlafe oder in einer Ohnmacht geschieht; allein die ganz in Verwirrung gerathenen Vorstellungen müssen sich in den Thieren wieder entwirren, aus Gründen, die ich sogleich namhaft machen werde. Also thut man wohl, wenn man unterscheidet zwischen der Vorstellung, Perception, welches

der innere Zustand der die Aussendinge vorstellenden Monade ist, und der Apperception, was die Bewusstheit der Vorstellung oder das auf sich zurückgebogene, reflexive, Wissen dieses innern Zustandes ist, welches nicht allen Seelen, noch auch einer und derselben Seele fortwährend gegeben ist. In Ermangelung dieser Unterscheidung rechneten die Cartesianer irrthümlich die Vorstellungen, deren man nicht bewusst ist, für Nichts, wie auch das geringe Volk die unbemerkbaren Körper für Nichts rechnet. Auch hat dieser Umstand dieselben Cartesianer zu dem Glauben verführt, dass allein die Geister Monaden wären, dass es keine Thierseelen gäbe und noch weniger andere Principe des Lebens. Während sie nun darin, dass sie den Thieren Vorstellungen mit Gedächtniss absprachen, zu hart wider die gemeine Meinung der Menschen verstießen, schmiegtten sie sich andrerseits zu sehr den Vorurtheilen des grossen Haufens an, indem sie eine lange Betäubung, welche von einer grossen Verwirrung der Vorstellungen herrührt, mit dem Tode in strengem Sinne dieses Wortes, wo alle Vorstellung aufhören würde, verwechselten. Dies hat die schlecht begründete Meinung von der Zerstörung einiger Seelen und die schlechte Ansicht einiger vorgeblichen starken Geister, welche die Unsterblichkeit unserer Seelen bekämpften, befestigt.

5. Es ist unter den Vorstellungen der Thiere eine Verknüpfung, welche einige Aehnlichkeit mit der Vernunft hat. Allein sie ist nur in dem Gedächtniss der Thatsachen, und keineswegs in der Erkenntniss der Ursachen begründet. So flieht ein Hund vor dem Stocke, mit dem er geschlagen worden ist, weil ihm das Gedächtniss den Schmerz wieder vergegenwärtigt, den dieser Stock ihm verursacht hat. Auch handeln die Menschen, insoweit sie Empiriker sind, d. h. in drei Viertheilen ihrer Handlungen, nur wie Thiere. Man erwartet z. B., dass morgen Tag werden wird, weil man es immer so erfahren hat. Nur ein Astronom sieht es nach Gründen voraus; und selbst diese Vorhersagung wird endlich fehlschlagen, wenn die Ursache des Tagwerdens, die nicht ewig ist, aufhören wird. Das wahrhaft ver-

nünftige Denken aber hängt von den nothwendigen oder ewigen Wahrheiten ab, wie es die der Logik, der Zahlen, der Geometrie sind, welche die Verbindung der Ideen unzweifelhaft, und die Folgerungen unfehlbar machen. Die lebenden Wesen, in denen diese Folgerungen sich nicht zeigen, heissen Thiere; kennen sie aber diese nothwendigen Wahrheiten, so sind es eigentlich sogenannte vernünftige lebende Wesen, und ihre Seelen heissen Geister. Diese Seelen sind der reflexiven Thätigkeiten und der Betrachtung dessen fähig, was man Ich, Substanz, Monade, Seele, Geist nennt, kurz der immateriellen Dinge und Wahrheiten. Aus diesem Grunde sind wir der Wissenschaften oder beweisbaren Erkenntnisse fähig.

6. Die Untersuchungen der Neuern haben uns gelehrt, und die Vernunft stimmt bei, dass die lebenden Wesen, deren Organe uns bekannt sind, d. h. die Pflanzen und Thiere, keineswegs aus einer Fäulniss oder einem Chaos hervorgehen, wie die Alten glaubten, sondern aus präformirten Saamen, folglich aus der Umbildung vorherbestehender lebender Wesen. Es gibt in dem Saamen der grossen Thiere kleine, die durch die Empfängniss eine neue Bekleidung annehmen, die sie sich aneignen, und die sie in den Stand setzt sich zu ernähren und zu vergrössern, um auf einen grössern Schauplatz überzugehen, und die Fortpflanzung des grössern Thieres zu bewirken. Nur sind die Seelen der menschlichen Saamenthierchen nicht vernünftig, sondern werden es erst, wenn sie die Empfängniss zur menschlichen Natur bestimmt. Da nun die Thiere überhaupt in der Empfängniss oder Zeugung keineswegs neu entstehen, so gehen sie auch bei dem sogenannten Tode nicht gänzlich unter. Denn es ist vernunftgemäss, dass das, was nicht auf natürlichem Wege anfängt, nach der Ordnung der Natur auch nicht endige. Sie legen also nur ihre Maske oder ihre Hülle ab, und kehren wieder auf einen feinern Schauplatz zurück, wo sie indessen ebenso empfindlich sein und in eben solcher Ordnung leben können, wie auf dem grössern. Was eben von den grössern Thieren gesagt ist, findet auch noch bei der Erzeugung und dem Tode der kleinern Saamenthierchen statt, in

Verhältniss zu welchen sie für gross gelten können; denn in der Natur geht Alles in's Unendliche.

Also nicht allein die Seelen, sondern auch die Thiere sind unerzeugbar und unvergänglich: sie werden nur entwickelt, zusammengefaltet, umkleidet, entkleidet, umgebildet; die Seelen verlassen nie ganz ihren Körper, und gehen nicht aus einem Körper in einen andern, der ihnen ganz neu wäre, über.

Es gibt also keine Seelenwanderung, Metempsychose, aber wohl Umgestaltung, Metamorphose. Es werden nur Theile von den Thieren verändert, aufgenommen und abgelegt. Dies geschieht bei der Ernährung mit unmerklich kleinen Theilchen nach und nach, aber fortwährend; dagegen auf einmal in bemerklicher Weise, aber selten bei der Empfängniss oder beim Tode, wobei Alles auf einmal angenommen oder verloren wird.

7. Bisher haben wir als blosse Naturforscher gesprochen: jetzt müssen wir uns zur Metaphysik erheben, und uns des grossen Grundsatzes bedienen, der gemeiniglich wenig angewandt wird, wonach nichts ohne zureichenden Grund geschieht; d. h. wonach nichts geschieht, ohne dass derjenige, welcher von den Dingen eine genügende Kenntniss hätte, einen Grund angeben könnte, der hinreichend wäre zu bestimmen, warum Etwas so und nicht anders ist. Diesen Grundsatz vorausgesetzt, wird die erste Frage, die man zu thun berechtigt ist, die sein: Warum gibt es überhaupt Etwas, und nicht vielmehr Nichts? Nämlich Nichts ist einfacher und leichter, als Etwas. Ferner: vorausgesetzt, dass Dinge existiren müssen, so muss man einen Grund davon angeben können, warum sie so und nicht anders existiren müssen?

8. Nun kann sich dieser zureichende Grund der Existenz des Universums nicht in der Reihe der zufälligen Dinge d. h. der Körper und ihrer Vorstellungen in der Seele finden, weil die Materie an sich selbst gegen Bewegung und Ruhe und gegen eine solche oder andere Bewegung gleichgiltig ist, und man in ihr nicht den Grund der Bewegung und noch weniger einer solchen bestimmten Bewegung finden kann. Und obgleich die ge-

genwärtige Bewegung, die in der Materie ist, von der vorhergehenden kömmt, und diese wieder von einer vorhergehenden, so ist man damit doch nicht weiter gekommen, wenn man auch so weit ginge, wie man will; denn die Frage bleibt immer die nämliche. Folglich muss der zureichende Grund, der nicht weiter eines andern Grundes bedarf, ausserhalb dieser Reihe der zufälligen Dinge liegen, und sich in einer Substanz finden, die die Ursache davon ist, oder die ein nothwendiges Wesen ist, welches den Grund seines Daseins in sich trägt; sonst hätte man noch keinen zureichenden Grund, bei dem man stehen bleiben könnte. Dieser letzte Grund der Dinge heisst Gott.

9. Diese einfache ursprüngliche Substanz muss die in den abgeleiteten Substanzen, welche ihre Werkzeuge sind, enthaltenen Vollkommenheiten eminenter, d. i. der Kraft nach, in sich schliessen. Folglich wird sie vollkommene Macht, vollkommene Erkenntniss, vollkommenen Willen haben, d. h. unbeschränkte Allmacht, Allwissenheit und Güte. Und da die Gerechtigkeit, allgemein gefasst, nichts anderes ist, als die mit der Weisheit übereinstimmende Güte, so muss in Gott auch eine unbeschränkte Gerechtigkeit sein. Der Grund, weshalb die Dinge durch ihn zum Dasein gelangen, machte sie auch im Dasein und Wirken von ihm abhängig, und sie erhalten von ihm fortwährend Alles, wodurch sie einige Vollkommenheit haben; aber was ihnen von Unvollkommenheit bleibt, rührt von der wesentlichen und ursprünglichen Beschränkung des Geschöpfes her.

10. Aus der höchsten Vollkommenheit Gottes folgt, dass er zu Hervorbringung des Universums den möglich besten Plan gewählt hat, wo die grösste Mannichfaltigkeit mit der grössten Ordnung verbunden, Platz, Ort und Zeit auf das Beste verwendet, die grösste Wirkung durch die einfachsten Mittel hervorgerufen, die grösste Macht, die grösste Erkenntniss, das grösste Glück und die grösste Güte, die das Universum hierbei zulassen konnte, in den Geschöpfen vorhanden ist. Denn da alle möglichen Welten in dem Verstande Gottes nach Verhältniss ihrer Vollkommenheiten auf das Dasein Anspruch machten, so muss die wirkliche

Welt als das Resultat aller dieser Ansprüche die vollkommenste sein, die möglich ist. Ohne dieses würde es nicht möglich sein einen Grund anzugeben, warum die Sachen vielmehr so, als anders gekommen sind.

11. Die höchste Weisheit hat Gott vor Allem die besteingerichteten und für abstracte oder metaphysische Gründe passendsten Gesetze der Bewegung wählen lassen. Es erhält sich danach dieselbe Quantität der totalen und absoluten Kraft oder der wirkenden Thätigkeit, dieselbe Quantität der respectiven Kraft oder der Rückwirkung, endlich dieselbe Quantität der directiven Kraft. Ferner ist die wirkende Thätigkeit immer gleich der rückwirkenden, und die ganze Wirkung ist immer gleichgeltend mit ihrer vollen Ursache. Es ist überraschend, dass man durch die blosse Betrachtung der wirkenden Ursachen oder der Materie von diesen Gesetzen der Bewegung, die in unserer Zeit und theilweise von mir selbst entdeckt sind, den Grund nicht angeben kann. Denn ich habe gefunden, dass man hierbei auf die Endursachen zurückkommen muss, und dass diese Gesetze nicht vom Princip der Nothwendigkeit abhängen, wie die logischen, arithmetischen und geometrischen Wahrheiten, sondern vom Princip der Angemessenheit, d. h. von der Wahl der Weisheit. Das ist einer der stärksten und auffallendsten Beweise vom Dasein Gottes für diejenigen, die diese Dinge durchschauen können.

12. Es folgt ferner aus der höchsten Vollkommenheit des Urhebers, dass nicht allein die Ordnung des ganzen Universums die möglich vollkommenste ist, sondern auch dass jeder lebendige Spiegel, der das Universum nach seinem Standpunkte vorstellt, d. h. dass jede Monade, jeder substantielle Mittelpunkt seine Vorstellungen und Begehrungen auf das beste geordnet haben muss, wie es mit allem Uebrigen verträglich ist. Hieraus folgt ferner, dass die Seelen d. h. die am meisten herrschenden Monaden oder vielmehr die Thiere aus dem Zustande des Schlummers oder aus dem Tode, in den sie ein anderer Zufall versetzen kann, wieder zu erwachen nicht umhin können.

13. Alles ist nämlich in den Dingen ein für alle Mal mit soviel wechselseitig entsprechender Ordnung geregelt, als möglich ist: die höchste Weisheit und Güte kann nur mit einer vollkommenen Harmonie handeln. Die Gegenwart geht schwanger mit der Zukunft; die Zukunft lässt sich in der Vergangenheit lesen; das Entfernte ist in dem Nahen ausgedrückt. Man würde die Schönheit des Universums in jeder Seele erkennen können, wenn man alle ihre Falten auseinander breiten könnte, während sie sich in bemerkbarer Weise nur mit der Zeit entwickeln. Aber da jede deutliche Vorstellung unendlich viele verworrene Vorstellungen befasst, die das ganze Universum unentwickelt in sich schliessen, so erkennt die Seele selbst die Dinge, von denen sie eine Vorstellung hat, nur in so weit, als sie davon deutliche und bestimmt hervortretende Vorstellungen hat; und sie hat Vollkommenheit nach dem Masse ihrer deutlichen Vorstellungen. Jede Seele erkennt das Unendliche, erkennt Alles, aber verworren. Wenn ich am Strande des Meeres spaziren gehe, und das grosse Geräusch höre, das es macht, so höre ich die einzelnen Geräusche jeder Welle, woraus das ganze Geräusch zusammengesetzt ist, aber ohne sie zu unterscheiden. Eben so sind unsere verworrenen Vorstellungen das Resultat der Eindrücke, die das ganze Universum auf uns macht. Und so verhält es sich mit jeder Monade. Gott allein hat von Allem eine deutliche Erkenntniss; denn er ist die Quelle davon. Man hat sehr gut gesagt, dass er gleichsam überall Mittelpunkt ist, aber dass sein Umfang nirgends ist, indem ihm Alles unmittelbar gegenwärtig ist, ohne irgend eine Entfernung von diesem Mittelpunkt.

14. Was die vernünftige Seele oder den Geist betrifft, so gibt es in ihm etwas mehr, als in den Monaden, oder selbst in den blossen Seelen. Er ist nicht blos ein Spiegel des Universums der Geschöpfe, sondern auch ein Bild der Gottheit. Der Geist hat nicht nur eine Vorstellung von den Werken Gottes, sondern er ist sogar fähig etwas ihnen Aehnliches, ob zwar nur im Kleinen, hervorzubringen. Denn, um nichts von den Wundern der Träume zu sagen, wo wir ohne Mühe und selbst ohne den Willen

dazu zu haben, Dinge erfinden, an die man lange Zeit denken müsste, wenn man wacht, um sie zu finden, so ist ausserdem unsere Seele in den freiwilligen Handlungen architectonisch, und indem sie die Wissenschaften entdeckt, nach denen Gott die Dinge geregelt hat (*pondere, mensura, numero*), ahmt sie in ihrem Bereich und in ihrer kleinen Welt, wo es ihr verstattet ist sich zu üben, das nach, was Gott im Grossen gethan hat.

15. Darum treten alle Geister, sei es der Menschen, sei es der Genien, kraft der Vernunft und der ewigen Wahrheiten in eine Art Gesellschaft mit Gott, und sind Glieder der Stadt Gottes, d. h. des vollkommensten Staats, der durch den grössten und besten Monarchen gebildet und beherrscht ist, wo es kein Verbrechen ohne Bestrafung, keine guten Handlungen ohne entsprechende Belohnung gibt, kurz, wo so viel Tugend und Glück als möglich ist, und zwar nicht durch eine Störung der Natur, als ob das, was Gott den Seelen bereitet, die Gesetze der Körper verwirrt, sondern durch die Ordnung der natürlichen Dinge selbst kraft der vor aller Zeit vorherbestimmten Harmonie zwischen den Reichen der Natur und der Gnade, zwischen Gott als Baumeister und Gott als Monarchen, dergestalt dass die Natur zur Gnade führt, und die Gnade die Natur vervollkommet, indem sie sich ihrer bedient.

16. Obgleich uns also die Vernunft nicht das Einzelne der grossen Zukunft lehren kann, was der Offenbarung vorbehalten ist, so können wir doch durch diese selbige Vernunft versichert sein, dass die Dinge auf eine Weise eingerichtet sind, die unsere Wünsche übertrifft. Gott ist auch die vollkommenste und glücklichste, mithin die liebewertheste Substanz, und da die reine wahrhafte Liebe in dem Zustande besteht, der uns an den Vollkommenheiten und der Glückseligkeit des Geliebten Vergnügen finden lässt, so wird uns diese Liebe, wenn Gott ihr Gegenstand ist, das grösste Vergnügen bringen, dessen man fähig ist.

17. Und es ist leicht ihn zu lieben, wie wir müssen, wenn wir ihn erkennen, wie ich eben gesagt habe. Denn obgleich Gott nicht in unsere äussern Sinne fällt, so hört er doch nicht auf sehr liebewerth zu sein, und ein sehr grosses Vergnügen zu bringen. Wir sehen, wie viel Vergnügen den Menschen die Ehrenbezeugungen machen, obwol sie nicht in Beschaffenheiten der äussern Sinne bestehen.

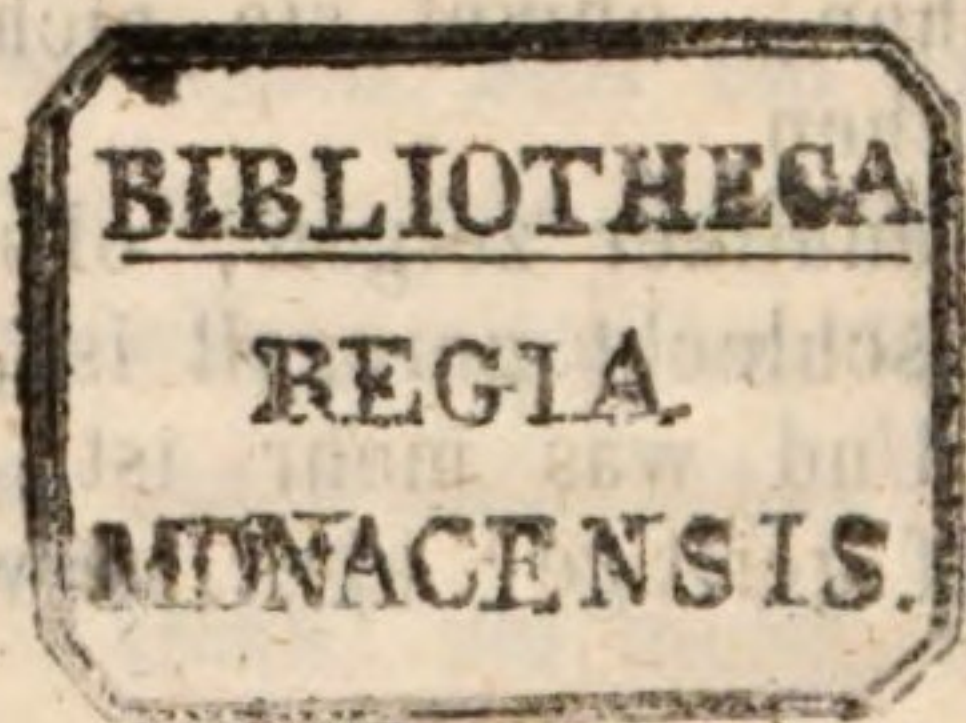
Die Märtyrer und Fanatiker zeigen, obschon der Gemüthsstand dieser letzteren schlecht geregelt ist, was das Vergnügen des Geistes vermag. Und was mehr ist, selbst die sinnlichen Vergnügen kommen auf geistige, aber verworren erkannte Vergnügen hinaus.

Die Musik entzückt uns, obwol ihre Schönheit nur in der

Angemessenheit der Zahlen und in der von uns nicht bemerkten, von der Seele aber nicht unterlassenen Berechnung der Schläge oder Schwingungen der tönenden Körper besteht, die sich in gewissen Intervallen begegnen. Das Vergnügen, welches durch das Gesicht in den Verhältnissen gefunden wird, ist von derselben Art; und dasjenige, welches die andern Sinne verursachen, läuft auf etwas Aehnliches hinaus, nur dass wir uns nicht so deutlich erklären können.

18. Man kann selbst sagen, dass die Liebe Gottes uns schon jetzt einen Vorschmack von der künftigen Seligkeit gibt. Und obwol sie uninteressirt ist, so macht sie doch durch sich selbst unser grösstes Gut und Interesse aus, selbst wenn man es nicht in ihr sucht und nur das Vergnügen betrachtet, das sie uns macht, ohne auf den Nutzen, den sie bringt, Rücksicht zu nehmen. Denn sie gibt uns ein vollkommenes Vertrauen in die Güte unseres Urhebers und Herrn. Das bringt eine wahrhafte Ruhe des Geistes hervor, nicht wie bei den Stoikern, die zu einer Geduld mit Gewalt entschlossen waren, sondern durch eine gegenwärtige Zufriedenheit, die uns auch des künftigen Glückes versichert. Abgesehen von dem gegenwärtigen Vergnügen kann für die Zukunft nichts nützlicher sein. Denn die Liebe Gottes erfüllt auch unsere Hoffnungen, und führt uns auf den Weg des höchsten Glücks, weil kraft der vollkommenen im Universum hergerichteten Ordnung Alles auf's Best-Mögliche gemacht ist nicht nur für das allgemeine Wohl, sondern auch für das grösste besondere Wohl derer, die davon überzeugt und mit der göttlichen Regierung zufrieden sind; und dies kann bei denen nicht fehlen, die die Quelle alles Guten zu lieben wissen. Freilich kann die höchste Seligkeit, von was immer für einem beseligenden Schauen oder Erkennen Gottes sie begleitet sein mag, niemals vollständig sein, weil Gott unendlich ist und nicht ganz erkannt werden kann.

So wird unser Glück niemals in einem vollen Genusse bestehen, wo es nichts weiter zu wünschen gäbe und unser Geist stumpf gemacht würde, und es soll auch nicht darin bestehen, sondern in einem immerwährenden Fortschritt zu neuen Vergnügen und zu neuen Vollkommenheiten.

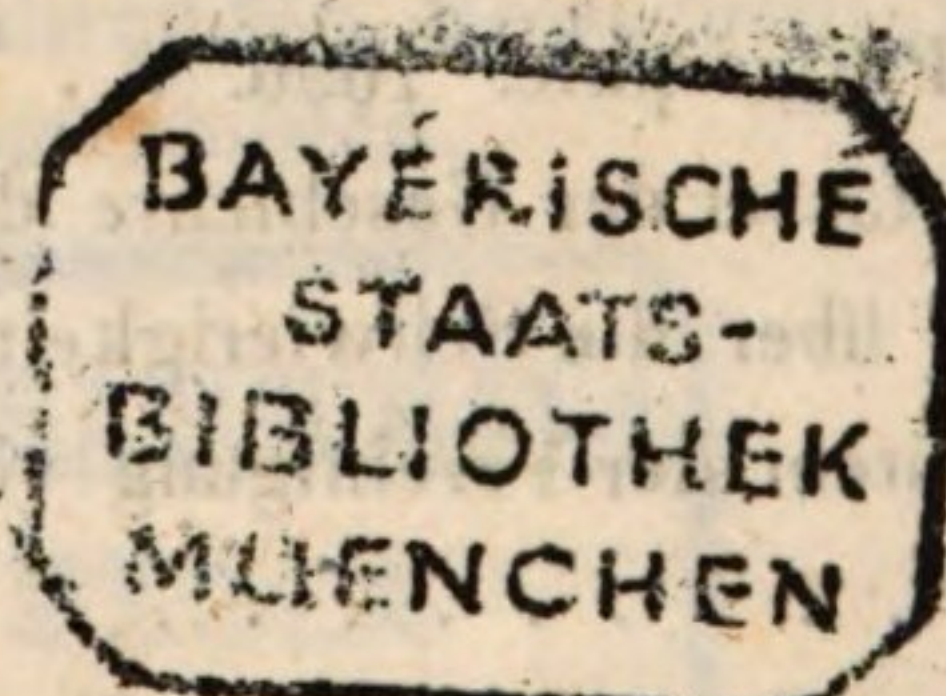


Druck von C. P. Melzer in Leipzig.

I n h a l t.

	Seite
Einleitung.	III
I. Gedanken über Erkenntniss, Wahrheit und Idee. 1684. . . .	1
II. Brief von Leibniz an Arnauld, Doctor der Sorbonne, worin er ihm seine eigenthümlichen Gedanken über Metaphysik und Physik auseinander setzt. 1690.	9
III. Ueber die Verbesserung der ersten Philosophie und über den Begriff der Substanz. 1694.	14
IV. Probeschrift über die Dynamik, die Entdeckung der bewundernswerthen Naturgesetze der Körper und ihrer Wechselwirkungen, und die Zurückführung derselben auf ihre Ursachen betreffend. 1695.	18
V. Neues System der Natur und der Gemeinschaft der Substanzen, sowie der Vereinigung von Leib und Seele. 1695.	37
VI. Erläuterung des neuen Systems der Gemeinschaft der Substanzen, als Antwort auf den Aufsatz von Foucher im Journal des Savans vom 12. September 1695. 1696.	50
VII. Dritte Erläuterung. Auszug eines Briefes von Leibniz über seine Hypothese der Philosophie. 1696.	56
VIII. Brief an den Verfasser der Geschichte der Werke der Gelehrten, eine Erläuterung über die Schwierigkeiten enthaltend, die Bayle in dem neuen System der Vereinigung von Leib und Seele gefunden hat. 1698.	60
IX. Ueber die Natur selbst, oder über die anerschaffene Kraft und Thätigkeit der Geschöpfe. Zur Bekräftigung und Erläuterung der Dynamik. 1698.	70

	Seite
X. Betrachtungen über die Lehre von einem allgemeinen Geiste.	
1702.	90
XI. Betrachtungen über die Principe des Lebens und über die bil-	
denden Naturen. Vom Urheber der vorherbestimmten Harmonie.	
1705.	103
XII. Die Monadologie. 1714.	113
XIII. Principien der Natur und der Gnade, auf Vernunft gegründet.	
1714.	132



Leibniz, Gottfried Wilhelm,

Leibniz als Denker Auswahl seiner kleinern Aufsätze zur übersichtlichen
Darstellung seiner Philosophie

Leipzig 1846

Ph.u. 303 m

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046316-2